Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Novembre 1938

ÉTUDES ET DOCUMENTS

La prédestination des saints, mystère d'adoption

La perfection naturelle de l'homme : sa nature, sa création. Différence avec la perfection surnaturelle

Dans un article précédent [1], nous avons étudié le gouvernement de la Providence, comme œuvre de sagesse et d'amour. Grâce à sa transcendance, Dieu peut mouvoir non seulement les corps, mais encore les esprits, et il mène chacun selon sa nature. Il dirige ces derniers de l'intérieur par des motions spirituelles qui assurent l'immanence de leurs opérations. Par là il permet aux substances intellectuelles d'atteindre leur double finalité comme *esprit*, créé à l'image du Créateur, et comme *partie* d'un ensemble plus vaste. Ces deux finalités se ramènent d'ailleurs à une même destinée. L'esprit, grâce à sa ressemblance avec Dieu, atteint immédiatement sa fin ultime, sans passer par l'intermédiaire du tout, pourtant il la rejoint dans le tout, et les modalités de sa béatitude dépendent en définitive des exigences de l'ensemble : il doit contribuer à sa beauté et à son

1. V. « La conduite divine du monde », *La Vie Spirituelle*, suppl., 1er mars 1938, p. [129].

harmonie. L'esprit comme tel est encore partie de l'univers, bien qu'il en soit une privilégiée, possédant une certaine autonomie. Sa mission spéciale est précisément de rattacher le cosmos au Créateur. Celui-ci lui réserve donc un traitement de faveur, il le mène comme la partie principale du monde. Telles étaient nos conclusions. — Nous voudrions maintenant considérer ce que la prédestination apporte de nouveau, de spécifiquement distinct. Par elle Dieu se réserve quelques-unes de ses créatures spirituelles pour les introduire dans son intimité. Il ne les traite plus comme *partie*, mais comme *personne*. Il ne les conduit plus comme des esprits, mais comme des *amis*. Mystère d'adoption et d'amitié; elle est essentiellement l'effet du bon plaisir divin.

Mais pour mieux apprécier la gratuité de notre élévation à l'ordre surnaturel, il est bon d'envisager d'abord, dans la mesure du possible — car nous sommes alors dans un domaine hypothétique — quelle aurait été la perfection dernière de l'homme, s'il avait été laissé aux seules forces de sa nature. Tel sera l'objet de ces quelques pages. Nous tâcherons de préciser quelles relations l'homme aurait eues avec son Créateur. Nous verrons qu'il aurait été capable de l'aimer par-dessus toutes choses et d'avoir une ébauche de vie contemplative. Il semble pourtant qu'une petite élite seulement aurait pu parvenir à ce sommet. Ceci nous amènera tout naturellement à comparer les conditions de la perfection naturelle avec celles de l'ordre surnaturel. Dans ce dernier cas seulement le salut et la perfection sont offerts de fait à tous, spécialement aux petits et aux pauvres. En guise de conclusion, nous nous demanderons s'il y aurait eu prédestination dans un ordre purement naturel. — Nous serons alors en mesure d'étudier, dans un article suivant, les différences profondes entre les élites humaines fondées sur les valeurs naturelles et celle des saints. Les premières réclament des privilèges, mais non un régime nouveau. Celle-ci, au contraire, demande un gouvernement spécifiquement distinct : celui de la

Prédestination proprement dite. Par là nous pourrons mettre davantage en lumière ce qu'il y a de mystérieux dans la Prédestination. Toute comparaison humaine est inadéquate, elle risque de diminuer le mystère qui relève formellement du bon plaisir divin. En Dieu seul le bon plaisir peut être la règle suprême du gouvernement, partout ailleurs il est tyrannie. En Dieu, en effet, le bon plaisir n'est que la liberté de l'Amour infini, infiniment bon, infiniment sage.

I. — La perfection naturelle de l'homme : sa nature, ses conditions

Déjà, dans l'ordre naturel, les hommes auraient Dieu lui-même comme fin propre; étant créés à son image, ils peuvent le connaître, l'aimer et ordonner à lui toutes leurs activités. Ils ont le privilège et le devoir de le prendre comme but suprême de leur vie. Mais si leur fin, dans sa réalité, dépasse la création, puisqu'elle est le Créateur même, par son mode elle appartient toujours au monde créé. Ils atteignent Dieu essentiellement comme Créateur, telle est la formalité spéciale sous laquelle ils le rejoignent. Sans doute, ils retournent directement à Lui sans passer par l'intermédiaire du tout, dont ils font partie. Dieu n'est pas seulement leur fin ultime, mais encore leur fin propre, c'est-à-dire celle qui répond aux aspirations de leur nature. Toutefois, ils l'atteignent toujours dans le tout; leur fonction spéciale dans le cosmos est précisément de lui permettre de retourner à son Principe. Par eux et en eux le monde se rattache à sa Cause qu'ils sont seuls capables de connaître et d'aimer. C'est donc comme parties de l'univers qu'ils atteignent Dieu. Certes, ils en sont la partie principale à laquelle tout le reste est subordonné, mais par leur fin, considérée dans sa structure intime, dans sa formalité spéciale et non pas en sa réalité, ils font toujours partie de l'ordre naturel de la création. Aussi

n'ont-ils aucune intimité proprement dite avec leur Dieu. Ils ne partagent pas sa béatitude; le Créateur dans sa transcendance est au-dessus du monde des corps et des esprits. Sans doute, par son intelligence, l'homme dépasse l'univers des choses et des animaux. Il est un esprit, capable de béatitude. Toutefois sa béatitude reste à une distance infinie de celle de Dieu. Elle n'est pas celle de l'ami ou de l'enfant du Seigneur, pas même celle de son confident ou de son disciple, si l'on garde à ces termes leur sens précis. L'homme, laissé aux seules forces de sa nature, parviendrait à une certaine connaissance analogique du Créateur. Mais le mystère de la Déité lui demeurerait absolument inaccessible. A partir de toutes les perfections qu'il découvre dans le monde matériel et en lui-même, il pourrait démontrer son existence et déterminer ses attributs. Le Créateur lui apparaîtrait comme l'Acte pur, la Vérité subsistante, la Bonté suprême, etc... Grâce à cette connaissance, il pourrait ordonner toutes ses activités vers Lui et faire de sa vie un culte de louange et d'adoration à sa gloire. La vertu de religion lui permettrait d'orienter toute sa vie humaine vers le Créateur. Dans un ordre purement naturel, elle serait la grande vertu à la base des rapports de l'homme avec Dieu. Par sa structure elle règle, en effet, les relations de la créature avec son Créateur. Et bien que son objet formel ne soit pas Dieu, elle règle pourtant tout ce qui intéresse son culte. Son rayonnement sur la vie de l'homme peut donc être universel. Tout dans l'homme, ses activités et son être, sont créés. Tout lui vient de Dieu. Il peut donc se servir de tout pour reconnaître sa souveraineté et lui rendre grâces. La vertu de religion est capable d'imprégner les autres vertus morales. Elle peut jouer le rôle de vertu générale. Car si elle ne se porte pas directement vers Dieu, elle l'atteint pourtant « *in obliquer* », comme fin à laquelle ce culte se rapporte.

Sans doute, par moments, l'homme serait capable de s'élever au-dessus de cette attitude *religieuse* et d'aimer

son Créateur par-dessus toutes choses d'un véritable amour de bienveillance[2]. Cet acte, qui lui ferait quitter en quelque manière cette position de service, dépasserait en excellence toutes les opérations éliciées par la vertu de religion. Il les couronnerait merveilleusement, mais en un certain sens resterait en discontinuité avec elles. Assurément le culte par son élan marque un acheminement vers cet amour de bienveillance, il requiert que nous ayons Dieu comme fin ultime, puisqu'il consiste précisément à lui rattacher toutes nos activités et tout notre être. Pourtant il peut se fonder sur un amour de concupiscence d'une excellence toute spéciale. Ceci nous révèle les ressources dernières de cette forme d'amour, qui apparaîtront surtout dans l'ordre surnaturel avec les vertus de foi et d'espérance. Certes, l'amour *sensible* de concupiscence est essentiellemnt égoïste, il se place au niveau des jouissances corporelles et tend à tout ramener à nous, il est égocentriste. S'il est *spirituel*, au contraire, il est régi par la raison. Celle-ci saisit que nos facultés supérieures sont toutes en tendance et en aspiration, qu'elles ne peuvent se perfectionner en se repliant sur elles-mêmes et en rattachant tout à

2. Notons bien que cet amour naturel de bienveillance n'existe plus. Nous ne pouvons de fait avoir deux fins ultimes. Et si l'élévation à l'ordre surnaturel respecte parfaitement la *substance* de l'ordre naturel, les vertus morales infuses ne font que doubler les vertus acquises. Cependant elle découronne cet ordre de sa fin ultime. L'ordre de la nature se subordonne à celui de la grâce, il garde ses fins prochaines qui le spécifient, mais en entrant dans un ordre supérieur, il perd nécessairement sa fin ultime propre pour prendre celle de l'ordre de la grâce. Le pécheur, et *a fortiori* le démon, ne peuvent donc garder un acte naturel de bienveillance pour Dieu. Certes tout leur être demeure orienté vers le Créateur, qui reste toujours leur fin ultime. Ils l'aiment donc nécessairement par-dessus toutes choses, de cet *amour naturel*, inscrit dans notre nature, comme à toutes créatures matérielles et spirituelles. Mais ils ne peuvent conserver cet acte *élicié*, particulier, par lequel l'esprit, en connaissance de cause, choisit Dieu comme fin ultime et l'aime par-dessus toutes choses.

elles, mais, au contraire, en se faisant accueillantes et *bienveillantes* vis-à-vis de tout ce qui est noble et beau. Et plus la fin vers laquelle nous tendons est élevée, plus elle exige de nous cette attitude d'ouverture et de disponibilité. Nos puissances immatérielles sont des participations des perfections divines, elles ne peuvent s'actualiser qu'en s'ouvrant à l'influence des autres : des gens et des choses et surtout en s'ordonnant à Dieu. Sans doute cet amour note formellement parlant un amour de concupiscence, puisqu'il est tout dominé par la pensée de *ma perfection*, Pourtant il n'a plus l'étroitesse de l'amour sensible; commandé par un idéal, il nous dilate et nous épanouit. Graduellement il nous achemine vers la bienveillance véritable. Cette forme d'amour contient déjà implicitement celle de la partie pour le tout. La partie doit, en effet, naturellement aimer le tout plus qu'elle-même : tel est en définitive pour elle l'unique moyen d'atteindre sa propre perfection. Elle n'acquiert sa bonté dernière que dans son union au tout. La créature spirituelle ne peut rester dans l'attitude de l'amour de concupiscence [3] qui n'est pas la forme propre — par sa passion, de l'amour spirituel, l'inclination

3. Certes, il n'y aurait pas désordre, mais nous serions en présence d'un acte encore imparfait, qui n'explicite pas toutes les virtualités de l'objet. Dans cet amour de concupiscence serait déjà inclus implicitement un amour de bienveillance. Ce dernier serait dans le prolongement de celui-là, et comme il n'y aurait pas eu, dans l'hypothèse qui nous intéresse, un refus — direct ou indirect — de cet amour de bienveillance, celui, qui le posséderait, serait un juste, il aimerait déjà Dieu par-dessus toutes choses de façon implicite et imparfaite. Dans l'ordre surnaturel, le cas se complique, car l'observation de certains préceptes est indispensable pour garder la vie de la grâce. Il y a entre nous et la fin ultime une *connexion nécessaire*. Pour conserver l'orientation de tout notre être vers la fin ultime, il faut la pratiquer. La charité peut être pure donc de deux façons : « Uno modo directe, per actualum contemptum, et indirecte... consentit in ali quid quod ut contra Dei preceptum » (*De Carit.* q. unica, art. 13, ad 2). Dans le corps de l'article, saint Thomas montre que ces différences viennent du caractère infus de la charité. D'où un acte qui n'est pas formellement opposé à cet

— c'est-à-dire l'appétit même de sa nature — postule qu'elle dépasse cette attitude pour se donner au tout dans un acte conscient et libre de bienveillance. C'est à ce prix uniquement qu'elle peut atteindre sa perfection dans un acte qui représente à la fois le maximum d'*extase*, puisqu'il s'agit d'un don au tout, et le maximum d'immanence puisque la fin ultime répond aux tendances toutes premières de notre être; d'ailleurs n'est-elle pas plus intime à notre âme que nous ne le sommes à nous-même. Alors ces deux formes d'amour se rejoignent et nous révèlent ce qu'il y a de mystérieux dans l'accouplement de ces deux termes : créature spirituelle.

Les créatures irrationnelles possèdent déjà un amour implicite du tout. Par les tendances les plus profondes de leur être, elles sont ordonnées à la perfection de l'univers et, par lui, à Dieu. Le philosophe découvre en elle une certaine inclination vers le Créateur, en un sens elle est même la plus naturelle, puisqu'elle est la plus profonde, celle qui correspond à la fin ultime et découle directement de leur condition de créature. Mais n'ayant pas d'intelligence, elles ne peuvent déceler le ressort secret de leurs tendances; le but final de leurs inclinations leur échappe. Cet amour de Dieu ne peut jamais être explicité en un acte particulier, il reste enveloppé dans les virtualités de l'esprit. La créature spirituelle, au contraire, est capable de discerner sa situation dans l'univers, de découvrir qu'elle n'est qu'une partie dans un ensemble plus vaste, que par son intelligence et sa volonté elle participe immédiatement aux perfections divines. Elle peut et doit donc choisir Dieu comme fin ul-

habitus, mais qui viole un précepte de Dieu, supprime en nous cette vertu, en coupant les relations avec Dieu, comme n'importe quel obstacle opposé au soleil enlève la visibilité de l'objet. Cette doctrine est la base de ce que nous disons plus loin sur les différences qui existent entre les conditions de perfection de l'ordre naturel et celles de l'ordre surnaturel.

time, et, à ce titre, elle doit *normalement* l'aimer par-dessus toutes choses par un acte spécial et explicite. Cependant cette fin ultime — c'est là son privilège unique — peut être l'objet d'un double amour : d'un amour de concupiscence tout spirituel, pouvant prendre une forme déjà très élevée, et d'un amour de bienveillance proprement dit. Assurément ce dernier seul nous permet d'*aimer* véritablement Dieu par-dessus toutes choses. Pourtant dans l'amour de concupiscence, il peut déjà avoir le primat sur les autres fins, il est considéré comme notre perfection dernière. Nous nous ordonnons à Lui, jamais nous n'avons le droit de le ramener à nous, ce serait la pire perversion. Le Créateur ne peut être que la fin ultime, autrement c'est le désordre. Le tout est naturellement plus aimé que la partie. Sans doute en soi, logiquement, l'amour de la partie par le tout est d'abord — par ce point — un amour de bienveillance. Il contient cependant virtuellement un amour de concupiscence qui peut s'expliciter en un acte dérivé et secondaire, puisque c'est en nous donnant un tout que nous acquérons notre perfection. Tel est bien ce qui se réalise d'emblée pour l'ange. Connaissant l'existence de Dieu et sa transcendance directement dans son essence, il l'aime naturellement plus que lui-même. L'amour de la partie pour le tout se réalise immédiatement selon toutes ses virtualités, d'une façon normale. Pour l'homme, le cas se complique. Sa connaissance intellectuelle dépend des sens, sa vie sensible précède celle de l'esprit et lui impose ses conditions de développement. L'amour de concupiscence, forme propre de l'amour sensible, a donc une priorité psychologique sur la bienveillance. Elle marque une étape qu'il doit franchir. L'homme ne peut, en effet, démontrer l'existence de Dieu et surtout découvrir ses prérogatives, qu'après une longue préparation. De plus cette connaissance impliquera toute une série de degrés depuis la conception d'un Ordonnateur universel jusqu'à celle d'un Créateur. Parallèlement sa vie morale commandée par le principe de la synthèse, qui demeure

un principe abstrait, ne peut que graduellement, en observant les différents préceptes que lui dicte la raison, s'élever jusqu'au Bien subsistant. Il commence donc par atteindre Dieu implicitement en d'autres fins plus proches de lui, puis il l'aime par un acte spécial et le choisit comme fin ultime, d'abord d'un amour de concupiscence, à la façon des autres fins il n'y a encore qu'une question de degré. Certes il le place au-dessus des autres biens, puisqu'il est la fin ultime, mais il n'a pas encore saisi que cette dernière possède une excellence particulière, qui réclame une nouvelle forme d'amour. Elle lui apparaît seulement comme étant la dernière de la série, le principe dans l'ordre des fins. Il ne s'est pas encore rendu compte — au moins *pratiquement* — que le principe doit être séparé, qu'il possède nécessairement quelque chose d'absolu.

Il faudrait d'ailleurs tant pour l'amour de concupiscence que pour l'amour de bienveillance, distinguer une multitude de degrés, et les différences seraient parfois difficiles à saisir entre les deux formes d'affection. Tout amour de concupiscence, tant qu'il est rectifié, contient, en effet, implicitement un amour de bienveillance, et nous oriente vers lui. Dans un ordre purement naturel, il serait presque impossible dans bien des cas, semble-t-il, de distinguer entre un amour de bienveillance déjà explicité et pourtant encore imparfait et un amour de concupiscence très élevé. La nature même de cet amour de bienveillance, qui, tout en appartenant au genre de l'amitié, se place entre l'amitié proprement dite et l'amour de concupiscence, réclame une variété extrême de nuances. Gardant toujours une certaine imperfection, ne pouvant vraiment se stabiliser, il exigerait une grande diversité de degrés et marquerait en quelque manière un idéal dont on s'approcherait plus ou moins et que bien peu atteindraient de façon explicite et parfaite. Cette diversité se prendrait suivant que nos conceptions sur Dieu et spécialement sa transcendance seraient plus ou moins pures et que notre volonté parviendrait à s'af-

franchir de la sensibilité et à se conformer exactement aux directives de la raison. Mais l'amour de la partie pour le tout tant qu'il garderait un mode explicite de concupiscence resterait imparfait, il garderait quelque chose d'illogique — en un sens, d'anormal — comme il arrive si souvent dans les sentiments. L'objet qu'il vise réclame un amour de bienveillance, et pourtant il continuerait à l'aimer à la manière des autres objets. Tout en lui accordant la première place, il ne discernerait pas encore — ou du moins ne pourrait pas lui donner — le mode spécial d'affection qu'il exige. Cet amour resterait naturel. Sans être un désordre, il serait une ébauche, il s'arrêterait en route, sans parvenir à expliciter toutes ses exigences. L'homme pourrait considérer alors que Dieu est *son* tout, qu'il ne peut trouver qu'en lui sa perfection ultime. Pourtant il n'aurait pas encore saisi — ou du moins il n'aurait pas à y conformer son affection — que le *tout* est nécessairement subsistant. Les conditions propres d'existence et d'amabilité du tout ne seraient pas encore explicitées. Il se contenterait de le considérer comme principe de sa perfection. Son attitude vis-à-vis de lui, bien qu'elle soit rectifiée, demeure intéressée, si nous dépouillons ce terme de son sens péjoratif. Elle n'est pas encore empreinte de bienveillance proprement dite. Elle est dictée par les exigences propres de sa nature spirituelle, toutes en tendance et en ouverture. Elle vient de la raison qui la lui propose encore sous forme de devoir.

La religion par sa substance intime réclame un tel amour, assurément la bienveillance lui permet un épanouissement encore bien plus parfait; sans celle-ci, elle ne peut expliciter toutes ses virtualités, elle reste dans un état imparfait. Grâce à la vertu infuse de religion, le culte chrétien possède une excellence tout à fait spéciale; de sa proximité avec la charité, il acquiert une éminente dignité. Il peut être saint. Pourtant par sa structure la religion — qui assure l'accomplissement de nos devoirs de créature vis-à-vis de Dieu — se situe psy-

chologiquement entre ces deux amours. Elle se fonde sur l'amour de concupiscence et en épanouit toutes les conséquences pratiques et elle nous achemine vers la bienveillance proprement dite, qui lui apporte sa perfection ultime. Encore réglée formellement par le prochain et le bien de la raison, elle nous conduit vers l'amour de Dieu pour lui-même. Certes elle suppose à son origine un amour de Dieu par-dessus toutes choses, mais encore imparfait et implicite, et par son dynamisme elle contribue à expliciter et à perfectionner cet amour. Chez l'ange, elle n'est pas une vertu spéciale, elle est contenue éminemment en une forme supérieure. Par leur connaissance et leur amour de Dieu, c'est-à-dire par leur vie contemplative, ils glorifient le Créateur bien mieux que nous ne pouvons le faire par le culte. L'homme, au contraire, a besoin d'une vertu particulière, à cause de sa nature composée d'un corps et d'une âme, et de toutes les conséquences qui en résultent. Cette vertu est donc essentiellement intermédiaire entre les autres vertus morales, qui règlent la vie humaine (vie active) et celles qui présideront à nos relations avec Dieu. Elle fait encore partie de l'ordre moral et nous met dans une attitude de serviteur vis-à-vis du Créateur. Cependant par ses actes intérieurs de dévotion et de prière spécialement, elle nous prépare à quitter l'appui de la créature pour considérer Dieu en lui-même. Par son dynamisme interne, elle purifie de plus en plus notre amour de concupiscence ; nous faisant toujours mieux comprendre nos *devoirs* vis-à-vis du Seigneur, elle nous apprend à nous approcher de Lui, et à mieux reconnaître sa transcendance. Tout naturellement elle nous amène aux alentours immédiats de la bienveillance. Toutefois, bien qu'elle nous fasse mettre Dieu à la première place, elle ne peut nous le faire *aimer* véritablement par-dessus toutes choses. Par elle l'homme peut *ordonner* toutes ses activités à son Créateur, et pour symboliser sa soumission absolue vis-à-vis de Lui, il sacrifiera les réalités (choses ou animaux) qui lui appar-

tiennent intimement, pourtant il n'est pas encore capable d'un don complet de lui-même, de ce sacrifice *intérieur* et *personnel* qui dépasse les virtualités mêmes de la dévotion, et réclame un amour de bienveillance. Certes la vertu de religion y dispose, mais celui-ci seul peut immédiatement et explicitement le réaliser.

Avec l'amour de bienveillance, l'homme aime Dieu pour lui-même, non plus seulement parce qu'il est sa fin ultime et possède seul à ce titre le secret de sa perfection, mais parce qu'il est Dieu, le Bien Infini. Grâce à son intelligence, l'homme est capable d'affirmer la transcendance de Dieu, il peut découvrir que ce monde qui lui a servi de point de départ pour s'élever jusqu'au Créateur est essentiellement contingent et dépend de son vouloir souverainement libre. L'esprit humain laissé à ses seules ressources naturelles peut reconnaître que Dieu est l'*Ipsum esse subsistus* et que toute la création n'ajoute pas une once de perfection et d'être à son infinité. Il est donc en mesure de discerner qu'Il est aimable pour Lui-même, et que la perfection ultime de l'esprit fait à son image consiste précisément à L'aimer pour Lui-même, parce qu'Il est le Bien Subsistant, de cet amour très pur, très désintéressé dans son motif, semblable à celui par lequel le Créateur s'aime lui-même de toute éternité. Par cet acte privilégié, qui l'assimile déjà si parfaitement à son Seigneur, l'homme tente d'atteindre sa fin ultime de l'intérieur, non plus seulement de l'extérieur en tant qu'elle est le terme dernier des autres fins, mais dans ce qu'elle a de propre et d'absolu : dans son infinité même. La fin ultime — et elle seule — possède, en effet, une double formalité, qui lui permet d'être l'objet d'un double amour. Elle est le but suprême de nos aspirations, le principe dernier de notre perfection, à ce titre elle est aimée d'un amour de concupiscence. Mais elle est aussi le bien infini, qui *subsiste* par lui-même et c'est là ce qui la caractérise, elle peut donc être objet de bienveillance, on peut l'aimer pour elle-même. Étant le bien universel, elle n'est

pas dans la situation des fins intermédiaires comme la vertu, la science, l'art, etc... Ces dernières sont des qualités, des formes, c'est-à-dire des biens accidentels incapables de subsister par eux-mêmes, qui ne peuvent donc être aimés pour eux-mêmes, mais doivent forcément être rapportés à une personne. D'où la distinction classique entre la fin *cujus gratia*, et la fin *cui*. Aimer, c'est vouloir du bien à quelqu'un; en tous ces cas, on est contraint de distinguer le bien voulu et la personne par laquelle il est voulu. La fin ultime, au contraire, est le bien subsistant, dans sa bonté même elle subsiste, l'élan de mon amour peut donc se reposer en elle. Elle est capable d'être à la fois le bien voulu et la personne par laquelle on le veut.

La bienveillance vis-à-vis de Dieu marque cet effort suprême de l'esprit pour briser ses limites de créature et rejoindre son Créateur. Elle révèle la tentation ultime de celui qui peut connaître les raisons d'universel et de bien, pour se perdre dans le Bien Commun séparé, principe et terme de toutes bontés participées. L'amour use alors de ce pouvoir mystérieux qu'il possède pour dépasser les conceptions de l'intelligence, toujours limitées en leur mode, et se livrer à un Être qu'il ne connaît que de loin, *in spiculo*, par analogie, puisque, dans cet acte, il l'aime en tant qu'Il est transcendant, c'est-à-dire à une distance infinie de nous. Sans doute cet acte d'amour pourrait être à l'origine d'une connaissance affective de Dieu tout à fait spéciale, dépassant en virtualité nos conceptions métaphysiques sur le Créateur. Cette connaissance privilégiée n'aurait pas seulement valeur religieuse, la vertu de religion suffit à expliquer le sens religieux qui se trouve quasi naturellement chez tous les hommes. Elle pourrait avoir en un certain sens valeur mystique, si nous prenons ce terme dans son acception la plus large pour exprimer ce sens de la transcendance de Dieu, de son amabilité infinie, qui serait, semble-t-il, la caractéristique de cette connaissance. Nous aurions là dans l'ordre naturel l'apogée de la con-

templation, et même la seule possible si l'on veut la distinguer de la spéculation. Telle serait la perfection toute dernière de l'homme laissé aux seules ressources de sa nature. Pourtant — et il faut bien le noter — ce ne serait pas une véritable expérience de Dieu, car la notion d'expérience implique la présence. Toute expérience est immédiate. Elle exige que l'on atteigne directement la chose dans la réalité même, et non pas dans une raison universelle : spécifique, générique ou même analogique, ici dans la raison du bien infini : *sub ratione boni infinite*. Cet acte de bienveillance ne pourra donc pas être un acte d'amitié et il demeure à une distance infinie de la divine charité. Tout d'abord il n'atteint pas les Personnes divines en leur adorable Trinité. Par cet acte, l'homme aime Dieu pour lui-même, puisqu'il s'attache à lui à cause de son amabilité infinie qui le rend transcendant à toute créature, pourtant il ne l'aime pas encore en lui-même, puisqu'il ne peut pénétrer dans le mystère de sa Déité. Par lui, il ne bénéficie d'aucune intimité véritable avec son Maître. Ce n'est pas encore à titre d'ami ou d'enfant qu'il lui donne son affection, car ses pensées et ses sentiments demeurent humains, ils ne sont pas semblables à ceux du Créateur. Il ne peut l'appeler : *Abba, Pater*, car il ne l'aime pas comme Dieu lui-même s'aime. Le Seigneur ne lui a pas encore fait partager sa science et son amour pour qu'il puisse le connaître et l'aimer de façon divine. Cet acte reste donc essentiellement celui de la créature. Évidemment il marque la perfection ultime de l'esprit, et de ce point de vue il est en discontinuité avec les autres opérations de la vie de l'homme. Il est trop parfait pour être élicié par une vertu morale, serait-ce la vertu de religion. Comme l'opération par laquelle le métaphysicien parvient à nier les dernières limites des réalités créées et à concevoir l'être de façon véritablement analogique, il dépasse par son objet les autres activités humaines; de ce point de vue il n'est pas humain, il est plutôt divin, puisqu'il s'affranchit des limites de la créature. Ceci est

spécialement vrai pour l'acte d'amour, qui par son dynamisme force l'homme à sortir de lui-même pour tendre vers son objet. Dans cet élan suprême de son affection, l'homme s'efforce de dépasser toute la création pour se perdre en le Bien incréé. Pourtant cet acte reste dans le prolongement de sa vie morale, il marque précisément le point d'arrivée de cette merveilleuse trajectoire qui part de l'appétit du bien en général pour aboutir finalement à Dieu, en prenant successivement, comme appuis, les diverses vertus morales : d'abord la tempérance et la force qui assurent l'équilibre de nos appétits inférieurs, puis la justice individuelle et sociale, qui maintiennent nos bonnes relations avec les autres et l'ensemble de la cité, enfin la religion, forme la plus élevée de la justice, dernier soutien encore humain dans notre ascension vers le Créateur; après elle l'homme ne possède plus d'habitus naturel capable d'étayer son élan, Dieu lui-même doit intervenir pour le hisser jusqu'à la cime. Toutefois par son objet cet acte reste dans la sphère des possibilités de nos facultés naturelles, puisque le Créateur est atteint sous la raison de Bien Infini. — Par une seconde déficience, cet acte se distingue encore de la charité. Cette dernière ne possède pas d'habitus correspondant dans l'ordre naturel. Cette opération n'est donc pas éliciée par un habitus, elle est en nous « per modum dispositionis », partant elle est forcément passagère et imparfaite, réservée strictement à quelques exceptions. Quoiqu'elle ne dépasse pas les ressources ultimes de la nature, elle n'est pas en proportion avec les capacités ordinaires du grand nombre. Par son excellence elle réclame plus qu'une honnête perfection, résultat normal d'une vie vertueuse. Elle est essentiellement un sommet, impossible à gravir sans un secours spécial de Dieu, et quelques privilégiés seulement l'atteindraient, semble-t-il, à de rares instants de leur existence. Elle ne pourrait donc d'aucune façon être comme la charité le principe moteur et la règle suprême de toutes nos activités. Elle ne serait seulement le cou-

ronnement idéal. Un abîme sépare l'ordre surnaturel de l'ordre naturel. La charité pose l'amitié divine elle-même au principe et au terme de toutes les actions du chrétien. Étant un habitus infus, communiqué avec la grâce, elle n'est pas seulement la trame finale de toutes nos activités, elle en est l'animatrice et la régulatrice. Dans l'ordre naturel, toute notre vie morale serait basée sur le vouloir du bien « in communi », et plus spécialement du bien raisonnable; il faut faire le bien et éviter le mal : tel est le premier principe de la synthèse; l'amour de bienveillance pour Dieu apparaîtrait seulement un terme : clef de voûte toujours mal soutenue par l'édifice. La proportion entre les moyens et les fins intermédiaires et la fin ultime serait toujours mal assurée, un certain hiatus dominerait. Par nature, la vie morale de l'homme se trouverait presque fatalement dans une sorte d'équilibre instable.

II. — Cette perfection serait réservée par nature a une élite; la béatitude surnaturelle, au contraire, est offerte a tous

Cet amour de bienveillance exigerait un secours tout à fait spécial de Dieu. Les autres actes humains ne pourraient le causer, car par sa perfection il les dépasse tous, il n'est pas contenu virtuellement en eux. Sans doute toute la vie morale et spirituelle de l'homme le postule et en ce sens il est en continuité avec elle; sans lui elle ne trouve pas sa finalité dernière, elle est privée de son couronnement, elle ne peut rejoindre en elle-même la Bonté infinie; mais bien que cette opération privilégiée appartienne au même ordre que nos autres activités, elle ne se situe pas au même plan et l'homme par lui-même ne peut se hausser à ce niveau. Une motion très particulière du Créateur est nécessaire. Comme Père des intelligences et des cœurs, il doit lui-même présider à la naissance de notre vie intellectuelle, et une nouvelle

intervention de sa part est requise à chaque nouveau début; de même, au moment où notre esprit atteint le but final de toutes ses activités, il doit encore être là pour lui apporter une aide suprême. Cet acte n'est pas uniquement le résultat de tous les autres, le dernier de la série. Il a quelque chose de tout à fait original, puisque par lui l'homme rejoint sa fin ultime dans ce qu'elle a de propre et d'infini.

Toutefois, une différence essentielle existe entre la première motion de Dieu et cette toute dernière. Celle-ci seule est vraiment gratuite. Le poids de la nature exige la première intervention, celui qui engendre donne la forme substantielle et partant c'est à lui à mettre en marche la nouvelle nature constituée. Dieu ayant créé immédiatement l'intelligence et la volonté de l'homme, il se doit de leur accorder les secours nécessaires pour passer de la puissance à l'acte, si aucun obstacle ne vient s'y opposer. Quand un nouveau corps humain a été formé par les parents et a atteint le point de développement qui le met en disposition prochaine vis-à-vis de la forme substantielle, le Créateur se doit en quelque manière d'intervenir pour lui donner directement une nouvelle âme, qui en fera un homme. De même, quand la vie végétative et sensible ont acquis le degré de perfection requis pour présenter à la vie intellectuelle le soutien et le milieu dont elle a besoin, Dieu se doit d'éveiller cette intelligence qu'il a lui-même créée. Évidemment il n'y a pour le Créateur aucune obligation s'imposant de l'extérieur, comme telle la créature n'a aucun droit vis-à-vis de lui et de sa part il ne peut subir aucune pression, même purement objective. Pourtant en instituant tel ordre de choses, Dieu s'est engagé en quelque sorte à lui prêter son aide dans telle ou telle circonstance. Il était tout à fait libre de créer ces natures, mais ayant décidé leur existence, Il a voulu par le fait même toutes les propriétés et toutes les conséquences qui le rattachent nécessairement à elles. La première motion de Dieu sur l'intelligence est donc réclamée par

la nature. Elle suit normalement la création de l'esprit, si l'évolution de l'homme s'effectue dans de bonnes conditions et si aucun empêchement organique ne s'oppose à la naissance de l'intelligence. Il n'en est pas de même pour la toute dernière, car il ne s'agit plus de ce tout premier acte auquel toute nature existante a droit, mais de cette opération ultime par laquelle l'homme atteint sa fin dernière dans ce qu'elle a de spécial. Vis-à-vis d'elle aucun *individu* n'a de droit proprement dit. Bien plus la multiplicité des éléments nécessaires pour une telle activité et la longueur du chemin pour y parvenir la rendent *pratiquement* inaccessible. Laissé à ses propres forces, sans une préservation particulière de Dieu, l'homme défaillerait forcément en route avant de gagner le but. Étant donnée la complexité de sa nature, la plupart du temps telle ou telle condition manquera. Cette opération exige une telle harmonie entre les forces corporelles et spirituelles, elle réclame un tel ensemble de perfection et un équilibre si délicat de toutes les énergies de l'âme qu'elle ne pourra se réaliser en notre monde sublunaire soumis à la contrariété et la lutte que grâce à une sorte de miracle de la Providence. Certes, cette expression ne doit pas être entendue dans son sens rigoureux, métaphysique. Par essence, cet acte ne surpasse pas les ressources naturelles de notre esprit. Toutefois, dans un ordre purement naturel, il semble bien que la plupart des hommes ne parviendraient pas à une telle fin. L'homme est la seule créature qui, *in paucioribus*, réaliserait pleinement sa destinée. Les anges l'obtiendraient infailliblement, puisque dans l'ordre naturel ils sont impeccables, les substances matérielles, *ut in pluribus*. Chez ces dernières le *per accidens* est déjà fréquent. Ne l'est-il pas encore davantage en un sens chez l'homme ?

Sans doute, nous sommes ici dans un domaine hypothétique. Les hommes que nous connaissons ont été blessés par le péché originel. Et parmi toutes les déficiences que nous constatons, il est difficile de faire le

partage entre celles qui se rattachent à la structure de notre nature et n'auraient été écartées que par des dons préternaturels et celles qui sont des conséquences de la faute d'Adam. D'ailleurs si nous pouvons discerner en droit quelles seraient les conditions de l'état de nature pure, il ne faut pas oublier que la réalisation concrète aurait dépendu des décrets libres de Dieu. Remarquons pourtant que par sa situation dans l'échelle des êtres, l'homme est le plus parfait des animaux et la dernière des intelligences. Par sa proximité même avec l'esprit, sa sensibilité humaine possède une délicatesse et des ressources insoupçonnées de celle des animaux, comme le dit saint Thomas, elle participe en quelque manière aux perfections des puissances spirituelles, elle en acquiert une souplesse — voire une ruse — en même temps qu'une fermeté et parfois une obstination, qui nous étonnent. Pourtant, par nature elle doit être subordonnée à l'intelligence; malgré son infirmité native, l'esprit doit dominer cette vigoureuse servante, toujours aux aguets pour saisir l'occasion de supplanter sa faible maîtresse. Une seconde cause explique aussi les échecs si fréquents dans la vie de l'homme. Sa vie spirituelle et morale exige une longue préparation; avant qu'elle puisse s'épanouir librement et acquérir une certaine perfection, il faut de toute nécessité que l'homme ait maté son corps et éduqué ses facultés sensibles. Pour que son esprit puisse développer ses virtualités, il doit commencer par dompter l'impétuosité de ses passions et maîtriser la fantaisie de son imagination. Aussi la plupart du temps, comme le dit saint Thomas, le courage lui manque pour persévérer jusqu'au bout, il s'arrête à mi-chemin, sans dépasser complètement le niveau des sens. Sans doute, il pourra y avoir une ébauche, plus ou moins accusée de vie intellectuelle et morale, mais elle ne parviendra pas à se dégager totalement de ses attaches sensibles. La raison ne sera pas réellement dominatrice. La vie humaine le plus souvent est faite de compromis plus ou moins avoués entre la sensibilité et la

raison. L'homme évite les écarts trop brutaux, qui risqueraient de compromettre sa vie physique et de rompre un certain équilibre moral, mais, d'autre part, l'intelligence ferme les yeux devant une multitude de désordres qui ne paraissent pas dépasser une certaine mesure. Peu d'hommes arriveraient, semble-t-il, à conserver une harmonie parfaite et totale entre les différentes forces de leur être et à maintenir envers et contre tout les droits de la raison. Un plus petit nombre encore dépasserait cet idéal de vertu pour atteindre la fin ultime, qui réclame un début de vie contemplative. La grande majorité s'approcherait ou s'éloignerait plus ou moins de ce bien de la raison, qui constitue la fin prochaine de la vie morale. Elle posséderait un degré de connaissances et de vertus suffisant pour mener une existence humaine. Si les excellents formaient une petite avant-garde, les vraiment méchants, tenaces et perfides dans le mal, ou les véritables sots constitueraient aussi une faible minorité. L'ensemble des hommes ferait partie de ces ombres flottantes dont Dante parla avec tant de mépris dans le Purgatoire [4]. Elles ne sont ni pour Dieu, ni contre Lui, elles n'ont jamais su se déterminer définitivement. Leurs volontés sont toujours restées vacillantes dans le bien comme dans le mal. Elles se sont laissé ballotter au gré de leurs passions selon les circonstances. Elles n'ont jamais su dominer leur entourage ni mener leur vie. Êtres sans consistance, sans vérité ni erreur, sans vertu ni vice, ils forment cette foule des médiocres, qui suivent toujours le chemin le plus facile, et par faiblesse et calcul évitent tout effort et tout risque. Ils constituent ce troupeau des indifférents prêts à se confier à n'importe quel chef, à suivre n'im-

4. Cette vue du poète, très intéressante au point de vue psychologique et artistique, est tout à fait fausse au point de vue théologique. Les âmes, qui sont dans le Purgatoire, sont saintes puisqu'elles ont toutes Dieu comme fin ultime, pourtant leur pureté n'est pas encore assez parfaite pour être introduite en face de leur Dieu.

porte quel étendard, du moment qu'on leur assure la sécurité et que l'on fait miroiter à leurs yeux quelques avantages immédiats et tangibles, adoptés à leur psychologie.

Dans l'ordre surnaturel seulement on trouve, semble-t-il, une division radicale entre les bons et les méchants, entre ceux qui ont accepté le message du Christ et se sont donnés à Lui, et ceux qui ont résisté à son joug et sont devenus ses ennemis. Par sa foi et surtout sa charité envers le Sauveur, le chrétien le plus médiocre humainement participe à la vie de Dieu et rentre dans la cité du Père; par son refus de la grâce, au contraire, l'homme le plus spirituel et le plus vertueux extérieurement se détourne radicalement de sa fin ultime et fait partie de la cité du diable. En lui les vertus humaines elles-mêmes, si elles demeurent en leur substance ne peuvent plus être à l'état vertueux, elles n'ont plus que des dispositions. Depuis que le Christ est venu nous visiter, il est absolument impossible de servir deux maîtres à la fois : Dieu et Mammon. Par la faute originelle, le monde est passé de fait sous la domination de Satan, et ceux qui suivent ses convoitises sont les ennemis de la croix de Jésus. Celui qui aime le monde est l'adversaire du Sauveur. « Celui qui n'est pas avec moi est contre moi. » Le Christ est cette pierre d'achoppement, cet objet de scandale qui divise irrémédiablement les hommes. Ceux qui reçoivent son Évangile et acceptent sa loi, qu'ils soient par ailleurs bien ignorants et bien démunis en valeurs spirituelles, qu'ils aient auparavant mené une vie de péché, dont ils gardent encore en eux les stigmates, ils sont pourtant introduits dans le royaume du Père et ont société avec les saints et les anges; ceux, au contraire, qui regimbent en face de son enseignement et rejettent ses préceptes appartiennent au royaume du démon, quelles que soient les qualités de leur esprit et même leurs dispositions à la vertu. Depuis que les anges ont annoncé aux bergers de Bethléem la bonne nouvelle : Gloire à Dieu dans les

hauteurs et paix sur la terre aux hommes du bon plaisir. Le salut, pour l'homme, est avant tout une question de bonne volonté. Il sera jugé sur ses intentions non sur ses actes pris en leur matérialité. Le Christ en définitive ne réclame de ses disciples qu'une seule chose : cette bonne volonté entière et efficace qui oriente vers lui les tendances les plus foncières de notre être et par là donne à toutes nos actions, quelque modestes et humbles qu'elles soient, une valeur divine. Par contre, une seule faute ne souffre pas de pardon et décide finalement de notre sort : le peché contre la lumière; le refus de la grâce de Jésus.

Les pauvres, les misérables, les pécheurs, tous les paralytiques et les aveugles de la terre, qui par l'hérédité, le poids de leur passé, les conditions extérieures de leur existence ne peuvent raisonnablement prétendre à la perfection naturelle et se voient contraints d'aller grossir le nombre de cette multitude indéterminée, à la merci de n'importe quel aventurier, sont conviés par le Fils de Dieu au festin des noces. Non seulement Jésus se présente à eux pour les garder des dangers qui les menacent et leur assurer la sécurité, mais Il les appelle à la perfection et à la sainteté, s'ils veulent le suivre. Dans l'ordre chrétien, ces petits, incapables de se conduire par eux-mêmes, en quête d'un maître qui les protège et les défende, pourront être les premiers. Ayons même l'audace de reprendre les affirmations du Seigneur, en un sens ces déshérités de la terre sont les privilégiés de la grâce, s'ils savent profiter des avantages que leur situation leur apporte au point de vue surnaturel, pour se livrer au Sauveur sans arrière-pensée, avec cette confiance toute simple, cette sorte de naïveté si naturelle à leur état et si difficile parfois pour ceux que la nature a plus libéralement dotés. Que demande le Sauveur, de ses fidèles ? Une foi d'enfant en son enseignement, une obéissance confiante et sans discussion à ses ordres, une humilité aimante vis-à-vis de sa souveraine majesté... Les vertus que le Maître recommande

et dont il est venu révéler aux hommes le prix incomparable ne sont-elles pas celles que les puissants de ce monde, à cause de leur situation, ont peu l'occasion de pratiquer et risquent toujours de méconnaître : la patience, la douceur, l'oubli des injures, la simplicité?... L'Évangile, d'ailleurs, n'a-t-il pas été prêché d'abord à ceux qui ne sont pas du monde en ce sens qu'ils ne profitent pas de ses avantages, à ce menu peuple de Galilée, que les scribes et les pharisiens méprisaient et pour lequel le Christ, par ses miracles et son enseignement, a toujours témoigné une telle prédilection?

Approfondissons davantage le mystère de l'économie chrétienne. La grâce sanctifiante accordée aux anges et aux hommes est substantiellement la même. Vis-à-vis d'elle, les substances séparées et les esprits incarnés se trouvent foncièrement dans la même situation. Bien plus, Dieu a traité l'homme avec infiniment plus de miséricorde. Après sa faute, Il a eu pitié de lui et Il lui a envoyé son propre Fils comme Sauveur. Le Verbe, le Fils Bien-aimé du Père, est devenu le frère et l'ami des hommes, et de lui nous recevons toutes lumières et toutes grâces. Suivant l'enseignement de la tradition, les hommes ne sont-ils pas appelés à rentrer dans les hiérarchies mêmes des anges, pour prendre la place des esprits déchus? La raison de ce traitement de faveur n'est-elle pas à chercher dans la condition plus misérable de l'homme? Dieu lui a pardonné son péché, car sa désobéissance n'avait pas la malice de celle de l'ange. Par nature il était plus faible que lui. L'ange resté beau dans sa chute se buta dans un défi implacable; l'homme, au contraire, ne s'obstina pas dans son orgueil, il eut honte de la déchéance dans laquelle sa faute l'avait précipité. Il s'aperçut qu'il était nu et à la voix de Dieu il se cacha. Son pauvre corps, qui le jette alors dans l'humilité, n'est-il pas à l'origine de sa rédemption? — Telle est la folie de l'amour divin. Il renverse toutes les lois de la sagesse humaine et même angélique. Au prince des esprits, à la première des créatures,

que Dieu a établi roi et docteur de sa création, il paraît excessif. Il est un scandale pour cette intelligence supérieure. Une telle vérité est trop rude à accepter pour cet aristocrate de race qu'est Lucifer. Semblant oublier les droits de la justice et de la sagesse, laissant libre cours à son amour, qui tout naturellement se penche vers les plus misérables auxquels il peut donner davantage, vis-à-vis de qui il peut se montrer plus généreux, en se faisant miséricordieux, Dieu semble renverser les diverses conditions sociales, indispensables pourtant à la stabilité et à la perfection de la cité, bien plus, il bouleverse les degrés des hiérarchies angéliques, enracinées cette fois en leur nature. Tous indistinctement sont conviés à la même béatitude. Les rois et les esclaves, les séraphins et les anges sont appelés à constituer la même cité, à faire partie de la même famille, à prendre place à la même table, à participer à la même vie.

L'élévation à l'ordre surnaturel modifie donc profondément les conditions de perfection et de salut. Dans l'ordre de la grâce seulement la perfection ultime est offerte de fait à tous les hommes quels que soient leur tempérament ou le milieu qui les a vus naître et grandir. Dieu veut le salut de tous et à chacun d'eux il donne les grâces suffisantes avec une surabondante miséricorde. En dernier lieu, leur mauvaise volonté seule est *cause* de leur perdition. Mais dès lors l'humanité se divise en deux camps bien tranchés. Sans doute cette discrimination ne sera totale et définitive qu'à la fin du monde. Étant donnée sa nature mobile et changeante, l'homme jusqu'à sa mort peut modifier l'orientation foncière de sa vie. Le plus grand pécheur, tant qu'il demeure sur la terre, garde en lui une possibilité de conversion, et le saint le plus aimé de Dieu porte toujours son trésor dans un vase fragile. En ce monde terrestre, les amis du Christ côtoient sans cesse ses ennemis. Ils doivent vivre avec eux, pour bien des affaires d'ici-bas ils doivent recourir à leurs services et quelquefois en ce

domaine pactiser avec eux. Bien plus, à en juger d'après les apparences, selon les faits et gestes, objets de notre expérience et seuls critères de notre discernement, peu ou point de différences existent parfois entre les disciples de Jésus et leurs adversaires. Leurs intentions prochaines, celles précisément qui règlent immédiatement nos actions et constituent notre psychologie humaine pourront, en certains cas, être substantiellement les mêmes; par là l'intention première, commandée directement par la fin ultime et attribuant finalement la valeur à nos actes sera radicalement différente, mais cette intention est si profonde qu'en elle-même elle échappe à notre propre conscience. Nous ne la décelons que par les effets ou les signes qui l'accompagnent dans les régions plus extérieures de notre âme. Ce discernement entre les bons et les méchants, qui se fera avec tant d'éclat et de gloire au jour du Jugement dernier, demeure donc maintenant profondément caché. Certes il est déjà en germe, mais il n'est pas encore manifesté et il peut être modifié. Dieu seul qui scrute les reins et les cœurs le connaît, pour les hommes il reste un mystère. Et si leur foi en l'ordre surnaturel n'est pas assez vigoureuse pour leur interdire tout jugement définitif sur leurs semblables, s'ils se laissent prendre aux apparences et apprécient leurs frères selon les lois ordinaires de la psychologie humaine, ils seront amenés fatalement à penser avec le poète florentin que bien peu sont vraiment dignes d'amour ou de haine. La grande majorité se range parmi les tièdes.

Dans un ordre purement naturel, un petit nombre seulement parviendrait donc, semble-t-il, à la perfection ultime. Mais comment ces quelques cœurs généreux pourraient-ils remonter la force du courant et s'élever au-dessus de cette indifférence universelle ? Comment les attaques stupides ou décourageantes du grand nombre, ou du moins son inertie et sa résistance passive ne briseraient-elles pas leurs élans ? Une Providence spéciale de Dieu serait nécessaire. Ils devraient être l'objet

de précautions particulières qui les préserveraient et leur accorderaient le soutien indispensable pour se séparer de la multitude, la dépasser et atteindre seuls le but suprême de l'homme, dans la solitude de la contemplation. N'y aurait-il donc pas, déjà dans l'ordre naturel, une certaine prédestination ? Si cet ordre exige nécessairement une élite, il faut que Dieu ait ses préférences. La bonté de l'homme dépend avant tout de l'amour de Dieu. Si telle personne est meilleure, c'est, en définitive, parce que Dieu l'aime davantage. Le principe de prédilection intervient donc déjà dans l'ordre naturel et il est la raison dernière de cette élite. Bien plus, ne semble-t-il pas au premier abord qu'il doive en un sens jouer davantage ? L'ordre surnaturel n'implique-t-il pas un certain nivellement de toutes les valeurs humaines et spirituelles ? Sans doute la grâce respecte toutes les hiérarchies naturelles, elle ne détruit pas la nature, mais la perfectionne. Pourtant en comparaison de notre destinée d'enfant de Dieu, les inégalités naturelles ou sociales les plus profondes paraissent bien peu de chose. En face de la vision béatifique ou de la vie de Dieu en nous par la grâce, le roi et le dernier de ses sujets, le plus grand savant et la pauvre femme la plus ignorante, le plus glorieux général et l'enfant le plus faible se trouvent foncièrement dans la même situation. Les petits et les pauvres, en un mot tous ceux qui sont moins favorisés par la nature sont même dans une position privilégiée. L'ordre surnaturel ne supprime-t-il pas toute élite pour établir une égalité universelle entre tous les esprits ? Il n'en est rien. Comme nous le verrons par la suite, seule l'élévation à l'ordre de la grâce postule une prédestination proprement dite. Dieu alors destine ceux qu'Il a choisis à une fin qui dépasse les capacités de leur nature. Rien dans les individus, rien de la nature ne peut motiver ce choix. Il relève proprement du bon plaisir choisi. Et à son tour cet ordre nouveau possède son élite qui ne recouvre pas nécessairement celle de la nature. Bien plus, cette nouvelle aristocratie parce qu'elle se

fonde immédiatement sur l'amour de Dieu et est le fruit de son bon plaisir, implique infiniment plus de degrés que celles des hommes ou des anges. Les différences entre les saints du ciel ne peuvent se comparer à celles qu'établissent la société ou la hiérarchie angélique. Et pourtant entre eux demeure toujours une véritable communion dans la lumière et l'amour. L'infinité de l'amour divin peut seule concilier les exigences d'un appel universel à la vie de la grâce, et celles des prédilections extrêmement nuancées. Comme nous l'avons déjà noté, le gouvernement divin possède à la fois les perfections des aristocraties les plus rigides et des républiques les plus libérales. Ceci apparaît surtout dans l'ordre surnaturel.

(*A suivre.*)

Angelico, Rome.

fr. Thomas Philippe, O. P.

La date de la grande révélation de sainte Marguerite-Marie

Les biographes de sainte Marguerite-Marie Alacoque donnent le nom de Grande Révélation à la demande que lui fit Notre-Seigneur, au cours d'une octave de la fête du Saint-Sacrement, d'une fête particulière chaque année pour honorer son Cœur, le premier vendredi après cette octave, en communiant ce jour-là et en faisant amende honorable pour réparer les indignités reçues pendant l'exposition sur les autels durant cette octave [1].

Cette pratique fut recommandée ensuite, à peu près dans les mêmes termes, par le Bˣ P. de la Colombière : « Si votre Révérende Mère trouve bon que vous receviez Notre-Seigneur le lendemain de l'octave du Saint-Sacrement pour réparer les irrévérences qui auront été commises envers le Corps adorable de Jésus-Christ durant tout le temps de l'octave qu'il aura été exposé sur les autels, je serais bien aise que vous pratiquassiez cette dévotion [2]. »

Cette apparition dans l'octave du Saint-Sacrement fut la dernière des grandes apparitions groupées à cette époque de la vie de sainte Marguerite-Marie. Elle n'en donne pas la date, mais comme le Bˣ P. de la Colombière était présent à Paray, « ce ne peut être qu'en 1675 ou 1676 », dit le P. Bainvel dans son article « Cœur sacré de Jésus » du *Dictionnaire de théologie catholique* (1911). Cet auteur ajoute : « Tout indique 1675, date donnée par les Contemporaines », et il renvoie à *Vie et Œuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, (éd. 1867, t. I, p. 94). Nous y lisons effectivement,

1. *Vie et Œuvres de sainte Marguerite-Marie*, éd. 1920. Pour abréger, nous désignerons cette réédition de l'ouvrage de Mgr Gauthey en 1915 par G. Ici : G, II, 103.

2. *Lettres*, éd. 1832 et 1864, Avignon, lettre 123. Cf. lettres 8 et 95.

après le récit de cette révélation emprunté à la *Retraite* de Londres du P. de la Colombière en 1677 [3], une phrase tirée du P. Croiset [4] sur le zèle de ce Père à se conformer aussitôt à la demande divine en commençant par se consacrer lui-même au Sacré-Cœur. Le paragraphe tiré du P. Croiset est interrompu pour y intercaler les lignes suivantes : « Cette consécration eut lieu le vendredi vingt et unième de juin 1675. Ce jour suivait l'octave du Très Saint-Sacrement, et peut être regardé comme celui où la dévotion au Sacré-Cœur fit sa première conquête. » On ne saurait être plus précis et plus clair. De pareils documents font la joie des biographes.

Or, le P. Bainvel écrivait en 1911. Quatre ans plus tard, en 1915, Mgr Gauthey publiait le texte authentique des Contemporaines, et la phrase ci-dessus ne s'y trouve pas [5]. Les éditeurs de 1867 l'ont tirée à peu près textuellement de la *Vie de la Mère Marguerite-Marie*, par Mgr Languet (1729) : « Il fit cette consécration de lui-même à Notre-Seigneur le vendredi vingt et unième du mois de juin, qui suivait l'octave du Saint-Sacrement dans cette année 1675, jour qu'on peut regarder comme celui où cette dévotion fit sa première conquête » (éd. 1890, p. 242). La phrase sur laquelle s'appuyait le P. Bainvel, comme tous ses prédécesseurs, n'était donc qu'une simple interpolation, et la date donnée n'a pas d'autre garant que Mgr Languet.

Cette garantie, quoique donnée plus de cinquante ans après l'événement, peut sembler suffisante si rien n'engage à la récuser. Et la vie de sainte Marguerite-Marie a été si peu précisée au point de vue chronologique, soit par elle-même, soit par le P. Croiset en 1691, soit par les Contemporaines vers 1713, que l'année 1675 paraît, à première vue, tout aussi probable que 1676 comme date de cette Grande Révélation, qui ne fut connue alors que de la Supérieure de la jeune religieuse et de son confesseur extraordinaire, le P. de la Colombière.

Mais si l'on essaie de faire concorder ce que nous savons

3. Imprimée en 1684.

4. P. Croiset, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 1691, p. 15.

5. G, I, 138. Les « Contemporaines » sont deux novices de la Sainte, qui rédigèrent un *Mémoire sur sa vie*, terminée en 1713.

actuellement de la chronologie du Bienheureux avec celle de sa dirigée, quelques difficultés surgissent. Depuis la publication de la biographie du Père, en 1894, par le P. Charrier, la date de son arrivée à Paray ne fait pas de doute : c'est le milieu de février 1675; tandis que ses biographes antérieurs et ceux de la sainte, sauf Mgr Languet, le faisaient venir à Paray en 1674, au milieu de septembre. Il avait ainsi plus de temps pour l'examen de sa pénitente.

Il confessa les religieuses pour la première fois aux Quatre-Temps de Carême, 6-9 mars 1675; puis le P. Charrier nous le montre prêchant une « mission sur les terres de l'abbaye de la Bénissons-Dieu », à quarante kilomètres au sud de Paray. « Il dut être absent jusqu'à Pâques, le 14 avril [6]. » C'est un point que son biographe précédent, le P. Seguin (1876), avait mal connu (pp. 106 et 107). Il ignorait aussi une deuxième mission, en mai, aux mêmes lieux, et la présence du Bienheureux aux funérailles de l'Abbesse de la Bénissons-Dieu le 21 mai 1675.

Pendant ces longues absences, la Mère de Saumaise, supérieure de la Visitation, s'instruisait à loisir du mérite du nouveau supérieur des Jésuites [7]. A son retour, la Sœur Marguerite-Marie se sentait portée par la vision des trois Cœurs (G, II, 94) à s'ouvrir à lui avec plus de confiance, elle qui en mars était restée si obstinément sur la réserve : le Père l'avait en vain gardée une heure et demie au confessionnal sans en obtenir aucune ouverture de cœur (G, II, 92 et 93).

Mais la première confidence sur le Sacré-Cœur, point très important à remarquer, date seulement de l'octave de la Fête-Dieu de cette année (14-20 juin 1675) (G, II, 581). « Il fallut enfin me rendre et découvrir malgré moi à ce Père ce que j'avais toujours tenu caché avec tant de soin. » Cette phrase essentielle au point de vue chronologique, écrite au P. Croiset, avait été remarquée par lui et reproduite en 1691 dans son *Abrégé de la vie d'une religieuse de la Visitation...* décédée le 17 octobre 1690 (p. 88).

Ce premier entretien sur le Sacré-Cœur fut suivi de plusieurs autres où le Père montra toute sa patience et tout son discernement (G, II, 546, et 93-95). Pour mieux asseoir son

6. P. Charrier, *Histoire du Vén. P. Cl. de la Colombière*, I, 164.
7. Id.

jugement, il ordonna à sa dirigée d'écrire ce qui se passait en elle. Celle-ci écrivait, pour obéir, puis brûlait son papier. Il fallut lui défendre de le faire. Le Père ne se rebutait pas, avoue la sainte, de la manière rustique dont elle en usait à son égard; « après plusieurs entretiens, il m'assura dans la voie difficile où j''étais » (G, II, 546).

Combien de temps dura cet examen ? Il est impossible de le dire; probablement quelques semaines ou quelques mois.

D'autre part, la *Retraite* faite à Londres en février 1677, publiée en 1684, jette un peu de lumière sur la conduite du Père de la Colombière en 1675. « Il y a deux ans, dit-il au début, je ne me sentais nullement porté aux actions de zèle...; aujourd'hui, tout ce qui est en moi me porte à travailler au salut et à la sanctification des âmes. » Et deux pages plus loin : « Je me sens un grand désir de suivre toutes les inspirations de Dieu, surtout depuis qu'une personne extrêmement familière avec Dieu me dit que Notre-Seigneur lui avait fait entendre que je lui résistais il y avait longtemps en une chose sur laquelle j'hésitais, à ce que je croyais, par la crainte de n'agir pas prudemment. » Enfin, il se reconnaît destiné à « l'accomplissement de ses désirs touchant la dévotion qu'il a suggérée à une personne à qui il se communique fort confidemment. »

Ces longues hésitations, ces craintes, ces résistances, ont leur point de départ au premier entretien sur le Sacré-Cœur en juin 1675, pendant l'octave du Saint-Sacrement, du 14 au 20. Combien de semaines ou de mois ont-elles duré ? Rien ne l'indique. Mais nous savons que le Père montra de la persévérance dans sa prudente enquête. « Je me suis cent fois étonnée, avoue sainte Marguerite-Marie, comme il ne m'abandonnait pas aussi bien que les autres; car la manière dont je traitais avec lui aurait rebuté tout autre, bien qu'il n'épargnât rien pour m'humilier et mortifier, ce qui me faisait un grand plaisir » (G, II, 94).

Nous sommes donc amenés de nouveau à conclure à une durée de quelques semaines ou de quelques mois à partir de juin 1675, pour cet examen d'un cas difficile. Pendant ce temps, la sainte religieuse était l'objet des faveurs divines auxquelles fait allusion le P. de la Colombière. Elle les a consignées dans son *Autobiographie* plus tard, et aussi dans les *Écrits rédigés sur l'ordre de la Mère de Saumaise* (G, II, 121-168), qui contiennent, dit-elle, « les grâces que mon

Dieu m'a faites la troisième et quatrième année de religion » (G, II, 145), c'est-à-dire en 1675 et 1676 [8].

Or, de ces grâces, il est reconnu par tous les biographes que la dernière en date est la Grande Révélation : elle se place donc en 1676. L'erreur commune s'explique non seulement par la phrase interpolée dans le *Mémoire* des Contemporaines, mais par le fait que la phrase citée ci-dessus n'a été imprimée pour la première fois dans les *Œuvres* de sainte Marguerite-Marie qu'en 1915, par Mgr Gauthey.

A cet argument positif s'en ajoute un autre, basé sur le texte de l'une des lettres de sainte Marguerite-Marie découvertes à Avignon en 1888 (G, II, 512), Dans cette lettre, adressée au P. Croiset, et dont une faible partie seulement avait été publiée en 1867 (I, 266-270), comme adressée au P. Rolin, la sainte écrit : « Quoique le désir que le Cœur adorable de notre divin Maître avait d'être connu, aimé et honoré particulièrement fût manifesté à ce bon Père (de la Colombière), il n'a pas laissé de demeurer secret encore, plus de huit à neuf ans, et jusques à ce que son indigne esclave, à qui il avait découvert son désir, fût mise pour la direction de neuf ou dix jeunes novices » (G, II, 547).

Or, sainte Marguerite-Marie devint maîtresse des novices le 1er janvier 1685; et le début du culte rendu au Sacré-Cœur par les novices se rattache à la fête de sainte Marguerite, le 20 juillet 1685 (G, II, 104). L'intervalle de huit à neuf ans indiqué ci-dessus nous fait remonter à 1676 seulement. L'image du Sacré-Cœur honorée publiquement ce jour-là par les novices était restée exposée sur l'autel du noviciat depuis le 29 juin, vendredi après l'octave du Saint-Sacrement (G, I, 316); et dès le mois de janvier, la sainte directrice avait instruit ses novices de la dévotion nouvelle, de sorte qu'elle est bien fondée à dire que le désir de Notre-Seigneur était resté secret « plus de huit à neuf ans », de 1676 à 1685.

Les trois raisons développées ci-dessus nous engagent donc à modifier la date adoptée jusqu'ici pour la Grande Révélation. Le changement ne présente pas plus de difficulté que la rectification des autres dates de la biographie de sainte Marguerite-Marie, dont la plupart, presque toutes

8. Voir la note de G, II, 143.

peut-être, sauf celle de sa mort, ont d'abord été données inexactement, même sa date de naissance et celle de son entrée au monastère ! Mgr Gauthey a signalé nombre d'erreurs dans les notes de son édition de *Vies et Œuvres de sainte Marguerite-Marie* en 1915. Ce magnifique travail, réédité en 1920 par la Visitation de Paray, contient tous les documents qui concernent la sainte Visitandine, et il oblige à revoir bien des points de sa biographie.

A quoi bon ce petit changement de date, dira-t-on ? Son utilité est toute psychologique : c'est de faire ressortir la prudence du B^x^ P. de la Colombière, et aussi de montrer chez lui une lutte entre la prudence humaine et l'influence de la grâce; et enfin de nous faire constater que des résistances à l'appel de Dieu peuvent se rencontrer même dans la vie des saints les plus authentiques, ce qui peut être une consolation pour nous.

Paray-le-Monial, 4 octobre 1938.

J. Décréau.

Chronique de spiritualité médiévale

I. — Mystiques italiens

L'anthologie d'Arrigo Levasti

Une magnifique anthologie de mystiques italiens a été annoncée déjà dans les pages de cette revue (Supplém., sept. 1938, pp. [123]-[127]). La librairie Rizzoli, à Milan, se propose, en effet, de réunir dans une édition de luxe de soixante volumes, chacun d'un millier de pages, la fleur de la littérature italienne. La façon même dont ces textes sont présentés invite à la lecture. M. Arrigo Levasti ouvre la série par un choix d'auteurs mystiques du XIII[e] et du XIV[e] siècle [1]. Il les a choisis en tenant compte autant de la forme littéraire que de la profondeur des aspirations religieuses. Ce ne sont pourtant pas toujours les pages les plus sublimes qu'on a retenues, car tout en faisant ressortir le caractère personnel de chaque écrivain, on a préféré les maintenir dans les cadres de l'évolution qui s'est produite dans la littérature religieuse pendant ces deux siècles. Autant que possible on a reproduit des traités entiers de telle manière que la longueur ne dépasse pas une cinquantaine de pages en moyenne. Le *Livre de la divine doctrine* de sainte Catherine de Sienne (1347-1380) requiert cependant près de quatre-vingt-dix pages, tandis que le petit traité, pourtant complet, de Giovanni della Verna (1259-1322) sur *Les degrés de l'âme* n'en dépasse pas une seule. On a évité aussi de reproduire des écrits qui feraient double emploi. Cela n'empêche pas qu'Agnolo Torini y figure par son traité *De la misère humaine* bien qu'il se soit largement inspiré de l'ouvrage du pape Innocent III : *De contemptu mundi*,

1. *Mistici del duecento e del trecento*, 1026 pp. avec 12 gravures. Milano-Roma, Rizzoli, 1935.

traduit à Florence, probablement au cours du XIII^e^ siècle. M. Levasti a inséré l'un et l'autre dans son florilège, afin de montrer comment, à deux siècles de distance, le même sujet fut traité différemment. Chez Torini, le souffle de l'amour a complètement transformé l'œuvre austère du grand pape du XII^e^ siècle. A côté du Dominicain Simon da Cascina, dont le traité *Colloque spirituel* est publié ici pour la première fois, on cherchera en vain son collègue Giovanni Dominici. C'est que la spiritualité de cet écrivain, malgré l'aversion qu'il éprouve de l'humanisme naissant, accuse déjà franchement l'esprit du XV^e^ siècle. Afin d'éviter toute note discordante, on a renoncé à faire un choix dans l'œuvre des plus audacieux des fraticelles. Avec les *Noces mystiques* d'Ange Clareno, M. Levasti a cru avoir assez mis en vedette l'ardeur exaltée de la pauvreté franciscaine. Quant au texte anonyme des *Méditations de la vie du Christ*, les impressions de M. Levasti ne sont pas favorables aux hypothèses du R. P. C. Fischer, O.F.M. (cf. *Dictionnaire de spiritualité*, 1937, fasc. 6, article : Bonaventure (apocryphes), col. 1848-1851). En dépit de tous les italianismes que contient le texte latin, il croit que celui-ci serait antérieur au texte italien; il n'admet que deux rédactions de ces méditations : une longue et une brève, et il serait incliné à refuser à saint Bonaventure la paternité des *Méditations sur la Passion*.

Les notices historiques et biographiques, les justifications et les remarques suggérées par tous ces textes, copiés directement sur les meilleurs manuscrits, ou reproduits d'après des éditions critiques existantes, rendront les meilleurs services aux érudits.

Jacopone da Todi

De Jacopone da Todi, qui figure dans ce florilège par son *Trattato* et ses *Detti*, ont paru, chez Desclée, quelques poésies transcrites de l'ombrien par M. le Docteur P. Barbet [2]. Ces pages contiennent une trentaine de *Laude* des plus représentatives. Quant à les classer, ce serait impossible. Il y en a qui sont des confessions personnelles, d'autres dé-

2. P. Barbet, *Quelques poésies de Fra Jacopone da Todi* transcrites de l'ombrien. Paris, Desclée de Brouwer, 1935, 417 pp.

noncent les désordres du clergé et du peuple. Les appels à la pénitence y paraissent sous toutes les formes, depuis les méditations sur la mort et le jugement jusqu'aux dialogues de l'âme pécheresse avec le Christ ou avec la Madone. Les brefs commentaires qui encadrent les traductions ont été empruntés en grande partie à Ozanam qui, le premier, a révélé la véritable grandeur de Jacopone, précurseur de Dante.

Le livre est précédé d'une préface par le R. P. P. Doncœur qui, avec M. Faloci Pulignani, a donné une édition critique des œuvres de la Bienheureuse Angèle de Foligno, contemporaine de Jacopone. « Rien de plus divers, dit-il, dans ces lignes, que les *Confessions* d'Angèle de Foligno et les *Laude* de Jacopone. Angèle a vécu dans une obéissance tendre à l'Église, Jacopone a provoqué l'excommunication et a souffert la prison. Et cependant leurs écrits, exactement contemporains, sont proprement frère et sœur, identiques par le sang. Ils s'illustrent admirablement, se complètent nécessairement l'un l'autre. Des *Laude* ont passé sur les lèvres d'Angèle, et l'amour extatique de la pauvreté ou de la croix brûle le cœur de Jacopone. Leurs divergences mêmes concourent à mieux exprimer un message identique de pauvreté et de crucifixion. »

Dante Alighieri

« Avant Dante, Jacopone a osé demander à la métaphysique chrétienne, dit Ozanam, non seulement des vérités pour instruire les hommes, mais des beautés pour les ravir; non plus des leçons, mais des chants. » Il lui manque cependant la sérénité qui s'exhale des œuvres de l'Alighieri. Par la profondeur du sens chrétien, non moins que par la netteté de la pensée et l'éclat incomparable de l'expression, celles-ci dépassent tout ce que le christianisme avait encore inspiré au génie d'un poète.

On peut envisager l'œuvre de Dante sous le double point de vue de la théologie et de l'art poétique, encore qu'il faille se garder de confondre les deux aspects à cause du mode différent par lequel ils procèdent. Les théologiens prennent l'allégorie autrement que les poètes, disait déjà saint Thomas et l'a répété après lui le grand poète italien.

Or le R. P. Mandonnet, philosophe et théologien autant qu'érudit d'histoire littéraire, a cru pouvoir les réunir dans sa synthèse de la *Divine Comédie*[3].

Les beaux et nombreux travaux d'insignes dantologues étaient restés en-deçà de son admiration pour l'harmonie et la cohésion du poème. Certaines sciences ou disciplines étant particulièrement mises à contribution par le poète, les interprètes avaient été inclinés à se placer dans une perspective avant tout philosophique, morale, historique, ou même simplement poétique. On avait parlé aussi de sa théologie, sans tenir compte de ce que Dante a dit lui-même du procédé de son art. Car aux yeux de Dante la poésie n'est autre chose qu'une fiction rhétorique. Pour Dante, comme pour saint Thomas, la fiction est une partie essentielle de la poétique. Aussi est-ce sous cet angle que l'auteur a étudié le chef-d'œuvre, en tenant compte du double élément que le symbole comporte : la fiction ou symbole extérieur qui n'a pas de valeur et de vérité par elle-même, et la vérité que la fiction contient en la dissimulant.

Au symbolisme extérieur se rattache toute la systématique de Dante. C'est un des points que les critiques ont peut-être le moins profondément pénétré. Dante a poussé l'esprit de système jusqu'au-delà de l'invraisemblable, de sorte que l'intelligence de la *Comédie* requiert non seulement qu'on l'ait lue et relue et étudiée, mais encore qu'on la sache presque par cœur. C'est le grand mérite du R. P. Mandonnet d'avoir mis en lumière cette technique extrêmement complexe. Cependant il n'a pas voulu s'arrêter à la beauté de la forme, ce serait décortiquer l'art de Dante pour n'en plus retenir que la peau. En pénétrant davantage dans ce *Gran mar d'essere* de l'œuvre dantesque, il en a cherché le sens profond. Mais alors, au lieu de chercher Dante tout entier dans le poète, il a fait de lui un doctrinaire ou même un mystique, qui subordonne sa poésie à des idées et à des théories. Béatrice, aussi bien que les autres Dames de la *Vita Nuova*, ne sont pas des personnages historiques, pas même des femmes réelles transfor-

3. P. Mandonnet, O. P., *Dante le Théologien*. Introduction à l'intelligence de la vie, des œuvres et de l'art de Dante Alighieri. Paris, Desclée de Brouwer, 1935, 331 pp.

mées après coup en symboles, mais bien exclusivement de purs symboles, créés de toutes pièces pour leur office allégorique. Pour le R. P. Mandonnet, Béatrice représente l'ordre surnaturel chrétien dans toute sa réalité concrète : faits historiques, doctrines et pratiques cultuelles. Elle est aussi, selon les circonstances, le bien, la théologie, la grâce, la lumière de gloire. L'essentiel est qu'elle n'ait pas existé comme femme.

S'il est vrai que la cohésion du poème ressort davantage dans la lumière de cette interprétation, la thèse paraît pourtant trop géniale pour être vraie. D'un seul coup est anéantie une tradition vénérable qui remonte jusqu'à Pietro di Dante, le fils du poète, et à Boccace, presque son contemporain. Aussi le R. P. Lagrange n'a pas eu de peine à réfuter dans le menu détail la thèse proposée, avec les mêmes armes qu'avait employées le P. Mandonnet, c'est-à-dire la critique interne de la trilogie : *Vita Nuova*, *Convivio*, et *Commedia*. Il fait appel aussi au nouveau genre littéraire qui se fait jour à l'époque de Dante (cf. *Revue biblique*, octobre 1937, pp. 481-505).

Dans son étude sur les anges de la *Divine Comédie*[4], M. Romano Guardini doit constater : Béatrice n'est pas un pur symbole, ni de la lumière de gloire, ni de la grâce, ni de la révélation. L'on a de la peine à concevoir comment on a pu arriver à faire de Béatrice une pure fiction de l'esprit. Elle est la fille de Folco Portinari, qui à l'âge de neuf ans excita l'admiration de Dante, et se maria plus tard avec Simone de' Bardi. Quand Dante, à l'âge de dix ans, s'éprend de sa grâce charmante, son affection a toute la candeur de l'enfant; c'est presque la dévotion à une sainte. Les sens ne dominent pas son âme, ils ne sont pas excités, ils sont plutôt apaisés par la pure influence d'un ange terrestre. Qu'importait dès lors le mariage de Béatrice ? Ses bons exemples n'ont pas dû avoir sur Dante moins d'empire. Elle est toujours demeurée pour lui la « pargoletta » de la maison voisine des Portinari, l'idéal de la beauté, l'expression de la grâce en même temps que la patronne et la médiatrice de son salut.

Non seulement le génie propre de la poétique de Dante,

4. R. Guardini, *Der Engel in Dantes göttlicher Komödie*. Hegner, Leipzig, 1937, 134 pp.

mais encore la signification profonde de sa création se perdent, quand on nie l'historicité de Béatrice. Dante a voulu créer à sa manière une œuvre qui fût la reproduction fidèle de la création divine de l'univers et de son retour vers le Créateur. A mesure que le poète, qui lui-même fait partie de ce théâtre immense, se rapproche du centre de la création naturelle et surnaturelle, sous l'égide de sa protectrice, l'*atto di Beatrice* s'éthérise. De plus en plus, elle verse dans les yeux de son intelligence la lumière de la gloire, jusqu'à ce que, ébloui, il ne voie plus son guide. Arrivée à ce point, elle peut s'effacer ; elle a achevé dans l'histoire personnelle de Dante son rôle d'ange du salut.

Les anges proprement dits, eux aussi, sont « histoire » en ce sens qu'ils président à la conservation et au développement de l'univers, et sont les exécuteurs du plan divin. Ils sont des substances séparées, exemptes dans leur nature de toute immixtion de matière. Aussi le poète les range-t-il au degré suprême de la hiérarchie des êtres, dont ils sont les archétypes et à ce titre des actes purs, *puro atto*. Avec une vraie maîtrise, M. Guardini a relevé sur tout le parcours de l'œuvre de Dante leur activité dans le « devenir » surnaturel.

Dans un ordre d'idées moins élevé, mais plus ancré dans le domaine positif de l'histoire, Monsignore Jallonghi[5], professeur de philosophie et de littérature au collège de Saint-Apollinaire à Rome, a voulu déterminer d'une façon plus critique qu'on ne l'avait fait jusqu'à présent les relations entre les écrits de saint Bonaventure et la *Divine Comédie*. Il ne veut pas nier l'influence thomiste sur les idées de Dante, mais à côté d'elle il revendique une large part pour le mysticisme du Docteur séraphique. Par ses tendances politiques comme par ses idées philosophiques, Dante formerait, selon lui, un parti à part : il ne prétend s'inféoder à aucune des grandes écoles théologiques contemporaines.

Dante a pu se familiariser avec les thèses thomistes à l'école de Santa Maria Novella où enseignaient entre 1289

5. E. Jallonghi, *Il misticismo bonaventuriano nella Divina Commedia*. Opera postuma, edita a cura del P. Diomede Scaramuzzi, O.F.M. Città di Castello, Società anonima tipografica « Leonardo da Vinci », 1935, XXVII-238 pp.

et 1293 les dominicains Remigio Gerolami et Aldobrando Cavalcanti, disciples directs de saint Albert et de saint Thomas. Mais outre le studium des Dominicains, Florence avait son école franciscaine au couvent de Santa Croce. Là aussi les études brillaient d'un vif éclat, grâce au renom et à l'activité de Pierre-Jean Olivi, illustre disciple de saint Bonaventure et d'Umbert de Casale, chargé probablement du *Commentaire des Sentences*. La curiosité de Dante pour tout ce qui regarde la science sacrée n'aura pu le retenir d'aller s'instruire également chez les Franciscains. Aussi le chantre de « Dame pauvreté » a-t-il été considéré toujours chez les Franciscains comme l'un des leurs.

Le livre de Mgr Jallonghi témoigne d'une connaissance étendue et profonde de toutes les opinions philosophiques et théologiques qui avaient cours au XIII^e^ siècle. En retraçant l'histoire des luttes scolaires de l'époque et des divers apports de la philosophie arabe, de l'augustinisme, et de l'aristotélisme à l'enseignement commun du XII^e^ siècle, il signale dans la *Divine Comédie* les détails qui pourraient relever de l'un ou l'autre de ces courants d'idées.

Nous ne voulons pas contester la portée générale de la thèse défendue, c'est-à-dire que l'esprit de Dante par sa propension vers la métaphysique ait été ouvert à toutes les controverses de l'époque. En le niant on risquerait de diminuer la richesse de son chef-d'œuvre, dans lequel on trouve les reflets de tout l'enseignement catholique. Mais l'essentiel et même l'ensemble de la *Comédie* nous paraît incontestablement basé sur les grandes thèses thomistes, et ici nous souscrivons volontiers au témoignage du R. P. Mandonnet (*op. cit.*, pp. 264-265) : « Dans toutes les thèses exclusivement thomistes, Dante suit son guide. Non seulement il le suit, mais il appuie à l'occasion, avec une spéciale énergie, sur la vérité de ces thèses discutées : il lui arrive même de réprouver directement les doctrines adverses : et en cela le thomisme de Dante est mis en pleine évidence ». Pour suggestive que soit dans l'ouvrage de Mgr Jallonghi la confrontation de la *Comédie* avec le « *De triplici via* » et l' « *Itinerarium mentis in Deum* » de saint Bonaventure, elle ne nous a pas convaincu que la *Comédie* soit calquée exactement sur les étapes spirituelles tracées dans ces traités.

Saint Bonaventure et l'école franciscaine

De l'*Itinerarium mentis in Deum* a paru une bonne traduction anglaise, sans but scientifique, uniquement pour l'édification des âmes[6]. On ne saurait qu'applaudir à l'entreprise. Le traducteur, le R. P. James, O. M. Cap., agrégé en philosophie de l'Université catholique de Louvain, se rend compte pourtant de la nature amphibologique de cette œuvre si spécifiquement bonaventurienne. Il proteste contre l'opinion de ceux qui voudraient le ranger tout simplement parmi les œuvres philosophiques. Particulièrement il s'élève contre l'opinion d'Ubagghs qui s'en servit en 1854 pour défendre son ontologisme.

Saint Bonaventure est un mystique non seulement dans ses traités de théologie contemplative, mais encore dans l'orientation de toute sa philosophie il est irrésistiblement tendu vers Dieu et vers la contemplation. Par la connaissance du monde sensible, du monde psychologique et de l'ordre métaphysique, l'âme arrive dans l'*Itinerarium* à la connaissance la plus haute qu'elle puisse obtenir par son activité humaine divinement soutenue. Ensuite il dépendra de la grâce de Dieu que l'activité de l'âme soit couronnée par des faveurs plus élevées.

Dans un but didactique, afin d'intéresser les étudiants de théologie à l'enseignement du grand docteur franciscain, le R. P. Gerster à Zeil[7] a illustré les traités de l'*Extrême-Onction* et de l'*Enfer*, d'extraits empruntés aux divers ouvrages de saint Bonaventure. Après le résumé de l'enseignement communément reçu de nos jours, suit dans chaque chapitre une citation relative aux questions examinées. L'auteur a publié déjà de la même façon un traité sur le Purgatoire et un autre sur les prophéties messianiques de l'Ancien Testament. Il faut remarquer cependant, que ces

6. *The Franciscan Vision*. Translation of St. Bonaventure's *Itinerarium mentis in Deum*. With Introduction by fr. James, O.M.Cap. London, Burns Oates, 1937, 74 pp.

7. Thomas Villanova Gerster à Zeil, O.M.Cap., *Sacramentum Extremae Unctionis*. Tractatus theologicus praesertim ad mentem S. Bonaventurae. Torino, Marietti, 1936, IV-80 pp.

Id., *Infernus*. Tractatus dogmaticus juxta sensum S. Bonaventurae. *Ibid.*, 1936, IV-176 pp.

citations sont loin de constituer un corps cohérent de doctrine.

Avec les deux fascicules 6 et 7, du *Dictionnaire de spiritualité*, parus l'année passée, nous sommes arrivés au milieu de l'article : Cassien. A côté d'autres études importantes telles que : Biographies spirituelles, Cabasilas, Cantique des Cantiques, Calvin, Carmes, etc., il contient un exposé fidèle de l'enseignement mystique de saint Bonaventure dans l'article : *Bonaventure* (saint), *sa vie, ses écrits spirituels, sa doctrine mystique* (col. 1768-1843), de la main du R. P. E. Longpré. C'est un de ces résumés qui font honneur à ce Dictionnaire, dans lequel se sont entassés déjà tant de renseignements utiles à l'étude du développement mystique. D'une façon succincte et claire, pratique et systématique, l'auteur présente l'enseignement mystique assez complexe de saint Bonaventure d'après l'*Itinerarium mentis in Deum*, le *De triplici via*, les *Collationes de Septem donis Spiritus Sancti* et les *Collationes in Hexaemeron*. Dans ces traités, saint Bonaventure a abordé presque toutes les questions relatives à la vie surnaturelle, depuis la conversion jusqu'au vol de l'esprit.

A la belle efflorescence de la vie franciscaine de l'Italie des XII[e] et XIII[e] siècles se rattache également le petit traité appelé : *Stimulus amoris*. Il en existe deux recensions. La première (Incip. : Primo studeat) a été éditée par les Pères Franciscains de Quaracchi, en 1905, et a été attribuée à Jacques de Milan, O.F.M. (fin du XII[e] siècle). L'autre[8] (Incip. Currite undique, gentes) n'est qu'une compilation du XIV[e] siècle qui comprend néanmoins quelques chapitres du précédent. M. Cesare Guasti vient d'en publier une excellente traduction italienne.

Le *Stimulus* du XIV[e] siècle se divise en trois parties, dont la première est consacrée à la méditation de la Passion du Christ; la deuxième expose comment par une vie vertueuse l'âme se prépare à la vie contemplative, tandis que la troisième énumère les dispositions requises afin d'arriver au repos de la contemplation. Les chapitres, qui mettent la

8. *Lo stimolo del Divino Amore*. Opera gia attribuita a S. Bonaventura da Bagnoregio. Versione di Cesare Guasti. Milano, Società editrice « Giulio Tarra », 1935, 251 pp.

Passion du Sauveur en rapport avec les quatre principales passions de l'âme, avec les vertus théologales, les sept dons du Saint-Esprit, les béatitudes, etc. , se ressentent de la scolastique. Le style simple de ce traité, la dévotion tendre au Christ souffrant en font un bijou de la piété franciscaine.

II. — École dominicaine

Bibliographie et documentation dominicaine

Dès l'origine, les Frères Prêcheurs ont attaché une grande importance à la tradition de leur Ordre. Le souvenir des hommes remarquables par leur science, les bons exemples d'âmes contemplatives et mystiques, ne devaient pas être abandonnés à l'oubli, ni laissés au hasard de quelque manuscrit dans un coin poussiéreux d'anciennes bibliothèques ou à une rapide mention dans les annales. On a eu soin de dresser des registres à l'aide desquels on peut suivre, année par année, le développement de l'histoire littéraire. Sous cette forme sèche et aride se cache pourtant l'esprit de l'Ordre tel qu'il se manifeste dans les *Vitae fratrum*.

Le plus ancien de ces catalogues est celui de Stams, retrouvé par le R. P. Fidelis à Fanna, O.F.M., et édité, pourvu d'amples commentaires, par le R. P. H. Denifle, O. P. A cause de l'importance de ce document le R. P. Meerssemann, O. P., en donne une nouvelle édition d'après l'original, en corrigeant quelques légers défauts de l'édition précédente [9]. Avec le *Catalogus Upsalensis*, déjà édité par l'auteur même, la *Tabula S. Jacobi a Ludovico Valleoletano*, éditée en 1931 par H. Ch. Scheeben, le *Catalogus Pragensis*, publié en 1933 par le R. P. Auer, O. S. B., il l'a inséré à la suite de la liste de Laurent Pignon, O. P., éditée ici pour la première fois en entier. De tous les catalogues précédents, celui de Pignon, composé probablement entre 1394 et 1412, est le plus riche : il se rattache, bien que non sans intermédiaire à celui de

9. G. Meerssemann, O. P., *Laurentii Pignon Catalogi et Chronica.* Accedunt Catalogi Stamsensis et Upsalensis scriptorum O. P. (*Monumenta Ord. Frat. Praedicatorum historica*, vol. XVIII.) Romae ad S. Sabinae, apud Institutum historicum Fratrum Praedicatorum, 1936, XXII-135 pp.

Stams. Quétif et Echard s'en étaient servis pour leurs *Scriptores Ord. Praed.* L'écriture presque indéchiffrable du codex unique qui l'a conservé (Bibl. Nat., Paris lat. 14582) avait joué de mauvais tours aux savants bibliographes. Aussi les érudits salueront-ils avec joie l'édition exacte et consciencieuse du R. P. Meerssemann. Elle contient 121 notices dont les 108 premières sont copiées directement sur la *Tabula Parisiensis*, tandis que les autres ont été ajoutées par Pignon lui-même. Le travail du R. P. Meerssemann qui réunit tous les éléments connus de la bibliographie dominicaine primitive, témoigne non seulement de la sagacité de l'érudit, mais encore de l'attachement aux anciennes traditions de son Ordre.

Le *Catalogus Pragensis* a été retrouvé par le R. P. Auer, O.S.B. [10], dans la bibliothèque de l'Université de Prague (ms. Prag., XI, c. 1). L'étude dont il fait accompagner l'édition de ce document témoigne de plus d'érudition que de clarté. En comparant la liste de Prague avec celle de Stams, datée par le P. Denifle, O. P., d'avant l'année 1323; avec le catalogue de Pignon, dont le R. P. Auer place la composition, sans appui de preuves sérieuses, entre 1400 et 1410, il croit pouvoir dater celui de Prague des années 1398-1399. Son argumentation n'emporte pas toujours la conviction. Le manuscrit de Prague, en effet, n'est qu'une copie de l'original et mentionne comme derniers auteurs Nicolas Eymerici († 1399) et Henri Bitterfeld qui envoya un de ses livres à la reine Hedwige de Pologne (1399). D'autre part, l'auteur fait appel au titre de Nicolas Eymerici : « *Capellanus domini papae* », en supposant que ce soit le pape « régnant » et « légitime », c'est-à-dire Boniface IX, qui régna de 1398 à 1404. Or Eyméric était partisan de Clément VII (1378-1394) et plus encore de Benoît XIII (1394-1417), pendant le règne duquel il séjourna quelque temps à la cour d'Avignon, de sorte qu'on pourrait différer la composition au moins jusqu'à 1417. L'auteur se montre bien au courant de la bibliographie dominicaine. Il étudie

10. P. Auer, O. S. B., *Ein neuaufgefundener Katalog der Dominikaner Schriftsteller.* (*Dissertationes historicae*, fasc. II.) Institutum historicum Fratrum Praedicatorum, Romae, ad S. Sabinae, 1933, 124 pp.

le catalogue de Prague par rapport à celui d'Étienne de Salanhac (Bernard Guidonis) au *De viris illustribus* de Jean Meyer, à la *Brevissima Chronica* de Jacques de Soest et à d'autres encore. Toutes ces comparaisons ne manquent pas d'intérêt.

L'ouvrage du R. P. S. Axters, O. P. [11], intéresse directement l'histoire de la mystique néerlandaise. Sa bibliographie de la mystique dominicaine aux Pays-Bas, parue d'abord dans les pages de *Ons Geestelijk Erf*, embrasse la période qui s'étend depuis les origines de l'Ordre jusqu'à la Révolution française. Entreprise formidable, quand on prend en considération la dispersion complète des bibliothèques dominicaines pendant les troubles du XVI[e] siècle et plus tard de la Révolution française. Pour commencer, l'auteur s'est tenu aux seules bibliothèques belges, adoptant dans son travail un ordre chronologique, selon les dates des manuscrits ou la biographie des écrivains. Une classification par province ou par nation était impossible à cause des limites sans cesse changeantes des répartitions territoriales. L'énumération des manuscrits et des éditions est précédée d'une brève notice biographique et suivie d'une indication sommaire de la littérature bibliographique du sujet.

L'œuvre n'est pas parfaite, comment serait-ce possible ? D'abord l'auteur aurait dû se servir davantage des études publiées en Hollande, même en s'occupant uniquement des bibliothèques belges. Car moyennant les missionnaires belges, la Hollande catholique est restée toujours en contact intime avec les coreligionnaires des provinces méridionales même après la séparation des Sept Provinces Unies. S'il avait été mieux au courant de cette littérature, il aurait pu corriger dans les notices biographiques quelques inexactitudes de Quétif-Echard. Par exemple : Godefroid de Mierlo naquit le 2 février 1518, entra chez les Dominicains à Bois-le-Duc le 22 mai 1534, il reçut en 1558 le titre de maître en théologie des mains du Général de l'Ordre. Puis il ne fut pas prieur, mais procureur à Bois-le-Duc (1547-1552) et il fut sacré évêque le 11 février 1571 (non 1570). (Cf.

11. S. Axters, *Bijdragen tot een Bibliographie van de Nederlandsche Dominicaansche vroomheid*. Uitgave « Ons Geestelijk Erf », Antwerpen, 1934, 349 pp.

Mgr A. Hensen, dans son étude sur les deux premiers évêques de Haarlem.) — Jean van Horenbeek (n° 518) est né non pas à Anvers, mais à Bois-le-Duc, où il fut baptisé dans l'église de Saint-Jean le 25 mars 1596. Procureur à Bois-le-Duc en 1628, il demeure dans sa ville natale après la reddition aux Calvinistes en 1629 et y mourut le 25 juillet 1663.

Il faut regretter aussi que l'auteur ait négligé de tirer parti de certains catalogues anciens. Celui du Dominicain Bunderius n'est nulle part signalé, ni dans le corps du livre, ni dans l'énumération des sources. Il aurait dû se servir aussi du *Chronicon Conventus Ordinis Praedicatorum in Traiecto Superiori sive ad Mosam* du R. P. Thomas de Heer (1685), dont le manuscrit est connu. Et encore, pour les Frères Prêcheurs originaires de Bois-le-Duc, du *Chronicon abbreviatum Conventus Mosae Traiectensi sacri ordinis ffr. Praedicatorum* du R. P. Vincent Huntjens (1817). Le manuscrit de cette dernière chronique se trouve à Tirlemont et fut publié par le R. P. G.-A. Meyer, O. P. (Publications de la Société historique et archéologique dans le Limbourg, t. XLVI, n. s. XXVI, 1910, pp. 1-140.) Une autre copie de la même chronique se trouve au couvent des Dominicains à Gand. — Et puisque l'auteur prend aussi les écrivains simplement originaires des Pays-Bas, pourquoi n'a-t-il pas mentionné le Bienheureux Henri, premier prieur de Cologne (vers 1221) ? Originaire d'Utrecht, il fut probablement le premier Dominicain hollandais. On a de lui un sermon en allemand (ms. Munich, cod. germ. 628). Pourquoi faire mention de Jean Mensing (n^{os} 327-331) qui appartient à la province de Saxe ? Il faut remarquer aussi que Jean van Groelst a fait simplement une traduction flamande de la *Vita B. Beatricis ordinis cisterciensis priorissae in Nazareth.*

En cherchant, on pourrait signaler d'autres corrections à faire. Qu'importe; avec ce premier volume du R. P. Axters nous avons un commencement de bibliographie dominicaine flamande, qui sera à compléter, sans doute ; mais nous pouvons néanmoins féliciter l'auteur d'avoir eu le courage de mettre ses épaules sous une tâche aussi ingrate et aussi difficile. Espérons qu'il ait bientôt le loisir d'étendre ses recherches aux bibliothèques françaises, et à celles de la Hollande.

Nous pouvons ajouter à ces travaux bibliographiques dominicains l'œuvre de Dom A. Wilmart, O.S.B. [12], qui a été chargé de dresser un nouveau catalogue des manuscrits *Reginenses* de la bibliothèque Vaticane. Jusqu'à ce moment, on se servait toujours des catalogues du XVIII[e] siècle. Des 2120 manuscrits que comporte actuellement la belle collection de la reine de Suède, l'érudit bibliographe décrit, dans le premier volume, les 250 premiers numéros. Les listes à la fin du tome, indiquant tous les « Incipit » des écrits contenus dans ces 250 manuscrits, et un registre étendu de noms et de matières, rendront les plus grands services aux chercheurs. La manière dont les manuscrits sont décrits est un vrai modèle du genre.

Sainte Catherine de Sienne

Depuis les recherches qu'entreprit M. Fawtier sur les sources hagiographiques de sainte Catherine de Sienne, l'importance des documents contemporains de la sainte a singulièrement augmenté. Une édition critique parut d'autant plus désirable que la plupart des monographies se sont bornées à reproduire sans discernement des récits très suspects de partialité, tels que la *Légende majeure* de Raymond de Capoue, les *Légendes mineures* de saint Antonin de Florence et les témoignages de Stefano Maconi, de Bartolomeo Dominici, de Tommaso Caffarini et d'autres encore, au *Procès de Venise*. Il est très probable, en effet, que Raymond de Capoue, lorsqu'il écrivit la vie de Catherine (1385-1395), songeait à fortifier du prestige de sa sainteté et l'Ordre des Prêcheurs et l'obédience urbaniste; que Tommaso Caffarini (1350-1434), lorsqu'il intervenait au procès de Venise (1412-1416), songeait à parer de son auréole le Tiers-Ordre dominicain, qu'Innocent VII venait d'approuver (24 juin 1405) et dont il était l'apôtre. On l'a soupçonné d'avoir fait disparaître les originaux des lettres de Catherine, d'en avoir retouché le texte et d'avoir supprimé les

12. *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti* recensiti jussu Pii XI Pontificis Maximi Praeside Johanne Mercati S. Georgii in Velabro Card. Diacono S. R. E. Bibliothecario et Scriniario. Tomus I. *Codices 1-250*, recensuit Andreas Wilmart, O.S.B. In Bibliotheca Vaticana, 1937, 846 pp.

Miracula de Tommaso della Fonte. Rien de mieux attesté aussi que la rivalité des Mineurs et des Prêcheurs. Comme les Mineurs aimaient à mettre en parallèle saint François et le Seigneur, Caffarini, lui aussi, souligne dans la *Légende mineure* quinze conformités de la mort de Catherine avec celle du Christ, et il n'a pas hésité à retrancher, dans ce but, une dizaine d'années de l'âge de la sainte, afin d'obtenir le nombre de trente-trois ans, égal à l'âge du Sauveur.

Ces chefs d'accusation exigent une révision de tout le dossier. Deux érudits : le R. P. H. Laurent, O. P., qui à l'Université de Sienne occupe la chaire réservée à l'enseignement de la spiritualité de la sainte, et M. F. Valli, qui publia déjà plusieurs de ses œuvres dans les *Testi cateriniani*, se sont mis à la tâche [13].

Le premier fascicule, préparé par le R. P. E. Laurent, contient plusieurs documents qui, d'une façon ou d'une autre, ont rapport à la biographie de la sainte ou à sa spiritualité. Une ordonnance du Maître Général, Hervé de Nédellec, adressée aur Sœurs de Sienne qui ont revêtu l'habit de l'Ordre dominicain, des listes comprenant les noms des membres de cette communauté, des documents relatifs à la famille des Benincasa, des lettres de pétition de Catherine et diverses bulles des papes répondant à ses requêtes, etc., tel en est le contenu. Le fascicule XX, beaucoup plus volumineux, de la main du même auteur, contient : « *I necrologi di san Domenico in Camporegio.* » Les brèves notices, qui accompagnent le nom de chacun des religieux défunts, permettront de mieux connaître, dans l'entourage de la sainte, ceux qui ont pu exercer quelque influence sur le développement de sa vie mystique. Dans le fascicule IV, préparé par M. Valli, sont publiés les *Miracoli di Caterina di Iacopo da Siena di Anonimo Fiorentino*, transmis dans le codex Strozzianus XXXI et le Riccardianus 1267. C'est le récit fait par un Florentin inconnu, au cours de l'été de 1374, et qui dessine la physionomie de Catherine alors

13. *Fontes vitae S. Catharinae Senensis historici*, cura et studio M. H. Laurent, O. P., et F. Valli. Florence, Sansoni, T. I, *Documenti*, 1936, 69 pp. — T. XX. *I Necrologi di San Domenico in Camporegio*, 1937, 385 pp. — T. IV. *I miracoli di Caterina da Jacopo da Siena di Anonimo Fiorentino*, 1936, 33 pp.

qu'elle n'est encore qu'une bonne petite religieuse ignorée.

Les registres, à la fin des volumes, faciliteront singulièrement la consultation. Une vingtaine de fascicules sont prévus. L'édition se borne à reproduire exactement les textes, sans donner le moindre commentaire; on n'a visé qu'à l'exactitude diplomatique et paléographique. Néanmoins, on trouvera en bas des pages déjà de nombreuses notes, qui guideront les chercheurs dans l'identification des personnes, et des indications relatives aux diverses hypothèses émises à leur sujet par tel ou tel écrivain. L'édition des sources permettra de mieux comprendre l'époque de sainte Catherine de Sienne, et contribuera à pénétrer plus profondément dans la psychologie religieuse de la sainte.

Roland de Crémone

L'histoire littéraire de l'Ordre naissant des Frères Prêcheurs tirera grand profit de la thèse sur Roland de Crémone présentée par le R. P. E. Filthaut, O. P., à l'Université de Bonn[14]. Après quelques pages rapides sur le développement et l'importance donnée aux études dès l'origine de l'Ordre, l'auteur introduit Roland de Crémone par une brève notice biographique. D'abord professeur à Bologne, puis, après son entrée chez les Frères Prêcheurs, premier maître de l'Ordre dominicain à Paris, lecteur à Toulouse, Roland a passé sa vie entière dans l'enseignement sans qu'on puisse relever des traces profondes de son influence. Son œuvre a été soustraite à l'oubli par une tardive copie de sa *Somme théologique et philosophique*, conservée à la bibliothèque Mazarine de Paris (cod. lat. 795). Le R. P. Filthaut l'a analysée minutieusement, dirigeant son examen surtout sur les sources utilisées. Les résultats sont des plus inattendus. En comparant la *Somme* de Roland avec l'œuvre de ses contemporains, c'est-à-dire avec celle d'Alfred de Sareshel, de Guillaume d'Auxerre, de Philippe le Chancelier, d'Hugues de Saint-Cher, l'auteur constate que nul d'entre eux n'a donné autant d'importance à l'autorité

14. E. Filthaut, O. P., *Roland von Cremona, O. P., und die Anfänge der Scholastik im Predigerorden.* Ein Beitrag zur Geistesgeschichte der älteren Dominikaner. Vechta i. O., Albertus-Magnus-Verlag, 1936, XV-224 pp.

d'Aristote que Roland, sans qu'il le suive pour autant dans toutes ses solutions (l'éternité du monde, par exemple, est vivement combattue). Tandis que Platon n'est cité que vingt fois dans toute la *Somme*, le nom d'Aristote se lit à 472 endroits différents de cette œuvre; plus de 200 fois Aristote est allégué sans être nommé.

Pleine d'intérêt aussi est la position prise par Roland vis-à-vis des commentateurs arabes, dont il fait également un usage fréquent. Plusieurs fois il cite le mystérieux livre *De causis* qu'il attribue à Aristote, bien qu'il le connaisse sous son vrai nom de *Liber de pura bonitate*. L'influence des Arabes et celle de son maître, Jean de Saint-Gilles, qui était médecin de profession, expliquent probablement la prédilection de Roland pour les exemples empruntés à la médecine. Il y a recours dans son explication de certains phénomènes mystiques et dans son exposé des vices et des vertus. Parmi les maîtres contemporains, il donne la préférence à Guillaume d'Auxerre, qu'il cite très souvent, mais à qui il s'oppose aussi, à l'occasion, surtout dans son exposé sur les Sacrements. Le livre du R. P. Filthaut ne donne pas une synthèse des résultats obtenus, mais ceci n'empêchera pas le succès que ce livre mérite.

L'avicennisme latin

L'influence d'Avicenne sur l'enseignement de Roland a été profonde. Dans la bibiothèque thomiste, le R. P. de Vaux a consacré tout un volume à l'avicennisme au versant du XII[e] et XIII[e] siècle[15]. M. Gilson avait déjà signalé l'influence d'Avicenne sur les théologiens augustiniens de la fin du XII[e] siècle. Demeurant dans les cadres de la foi, ils avaient adopté certaines thèses du philosophe arabe, facilement assimilables à la doctrine chrétienne. L'on pouvait parler dès lors d'un augustinisme avicennisant. Le R. P. de Vaux va plus loin. Il s'est demandé s'il n'y avait pas des esprits qui se sont laissé prendre par la philosophie nouvelle, au point d'admettre des thèses franchement hétérodoxes, en constituant ainsi un courant avicennisant plus prononcé : un avicennisme latin. La lecture des écrits de

15. R. de Vaux, O. P., *Notes et textes sur l'Avicennisme latin aux confins des XII[e]-XIII[e] siècles*. Paris, Vrin, 1934, 184 pp.

Guillaume d'Auvergne, qui a combattu Avicenne autant qu'il l'a utilisé, lui avait suggéré le soupçon d'adhérents des théories arabes dans le voisinage immédiat de l'évêque. Ce soupçon fut aggravé par l'étude du traité pseudo-avicennien *De causis primis et secundis*, dont nous venons de parler à propos de Roland de Crémone. On est loin encore de connaître l'auteur de ce traité. A la suite de Bardenhewer, le R. P de Vaux voit dans Gérard de Crémone l'auteur de la version latine. Elle daterait ainsi des années 1160-1187. Il en publie, dans la seconde partie de son livre, une édition critique d'après les trois manuscrits : Paris, B. N. lat. 6567 A; B. N. lat. 16.602, et Cambridge, Gonville and Caïus, 497.

Bien que M. Gilson ait situé la source de l'augustinisme avicennisant dans un traité *De anima*, attribué au traducteur des œuvres d'Avicenne, Gundissalinus, le R. P. de Vaux signale plusieurs déviations de la pensée chrétienne dans un chapitre de cette œuvre composite, qu'il a trouvé, en un meilleur texte que celui de l'édition de Löwenthal, à la suite du *De anima* d'Avicenne (Cod. ms. B. N. lat. 16.602). Il le reproduit également, avec quelques notes, à la fin du volume.

Maître Eckhart

Une des plus belles conquêtes de la renaissance des études de la mystique pendant les dernières cinquante années est sans doute celle des écrits de Maître Eckhart. Lorsque, au début du XIX[e] siècle, M. Jos. Görres écrivit son livre célèbre sur la *Mystique chrétienne*, il devait constater que la figure d'Eckhart était encore comme entourée des pénombres de la préhistoire. Les sources principales qu'il avait à sa disposition étaient Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum*, paru en 1719 à Prague, et les sermons d'Eckhart contenus dans quelques rares éditions. Or la condamnation du pape Jean XXII (mars 1329) pesait toujours lourdement sur la réputation du Maître. En 1847, M. Chr. Schmidt proposa aussi Eckart comme un docteur mystique de tendance hérétique indéniable. Malgré la lumière qui se fait de nos jours de plus en plus abondante à son sujet, on hésite encore à le disculper complètement.

Dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant-Mangenot, 1924, col. 2057-2081) M. F. Vernet ne l'excuse pas de tendances panthéistes. Mais un revirement se fait jour, et l'on constate que les études sur Maître Eckhart sont à reviser complètement.

Le premier qui donna le signal fut l'excellent historien, le R. P. Denifle, O. P., qui, en 1880, mit la main sur les œuvres latines d'Eckhart, jusqu'alors entièrement oubliées. Par cette découverte sensationnelle changea du coup la physionomie intellectuelle du Maître. Eckhart apparut comme un philosophe de grande envergure, en continuité avec la grande tradition scolastique du XIII[e] siècle. Il devint évident que les écrits latins donneraient désormais la clef pour l'intelligence des œuvres allemandes. Avec entrain le R. P. Denifle dirigea ses recherches en ce sens. Mais le grand défaut du R. P. Denifle fut qu'il chercha à résoudre le problème eckhartien uniquement du point de vue de l'enseignement scolastique et plus spécialemeent de la doctrine thomiste, dont Eckhart n'est qu'un représentant infidèle. C'est à cause de l'originalité de ses thèses, exposées devant un public féminin par trop incliné à des interprétations inexactes, et présentées sous une terminologie encore mal fixée de la langue vulgaire, qu'il jugea la doctrine d'Eckhart extrêmement dangereuse. Mais Denifle avait tort de se placer uniquement au point de vue scolastique, car dans les sermons c'est plus le mystique qui parle que l'écolâtre.

Indirectement, il ouvrit cependant la voie à une interprétation plus bénigne. En cherchant les raisons pour lesquelles les maîtres devaient quitter l'école et s'adresser à des couvents de religieuses, il découvrit que l'autorité ecclésiastique était intervenue en leur faveur. Naguère ce simple donné historique a été approfondi et étudié dans toutes ses conséquences par le R. P. G. Théry, O. P., qui a publié les résultats de ses investigations dans les pages mêmes de cette revue. Par ses recherches sur l'époque d'Eckhart, par son travail sur l'*Apologie* et le *Procès*, par son édition du *Commentaire de la Sagesse* il a été en état de pénétrer les points fondamentaux de la doctrine du Maître. De son côté, le Docteur Kiblansky, ancien membre de l'Université d'Heidelberg, était amené aux études eckhartiennes par son édition de Nicolas de Cuse. Il avait envisagé

même, pour son propre compte, une édition complète des œuvres latines de Maître Eckhart.

C'est à la réunion de ces deux savants, que nous devons l'édition présentée ici[16]. D'éminents collaborateurs : le R. P. M.-H. Laurent, O. P., de Sainte-Sabine, Dom Bascour, O. S. B., de l'abbaye du Mont-César, le R. P. A. Dondaine, O. P., du Saulchoir, ont bien voulu se charger de traités importants.

L'édition comprendra une quinzaine de fascicules, chacun de 90 à 100 pages. Le premier traité : *Super oratione dominica*, est dû aux soins de M. Klibansky. Sa découverte des plagiats de Maître Eckhart, commis par Jourdain de Quedlinbourg, célèbre prédicateur allemand du XIV^e^ siècle, lui est ici déjà de quelque utilité. Elle lui fournira encore de meilleurs résultats pour l'édition du *Commentaire sur saint Jean*. Les *Questiones parisienses* du XII^e^ fascicule, édité par les soins du R. P. A. Dondaine, O. P., comprennent trois questions d'un codex d'Avignon et six d'un codex du Vatican. Parmi les dernières l'auteur met soigneusement à part les quatre « questiones spuriae ».

Le texte de l'édition est établi avec le plus grand soin possible. On notera dans l'appareil critique toutes les variantes de quelque importance textuelle, philologique, doctrinale, susceptibles d'apporter un éclaircissement à l'histoire de la pensée du Maître. Les sources de cette pensée sont indiquées brièvement, mais aussi avec la plus grande précision, de manière à reconstituer en quelques mots le milieu intellectuel de Maître Eckhart.

La tradition postérieure est reproduite dans un appareil spécial de *Testimonia* aussi complètement que possible. Il est utile, en effet, de montrer comment Suso, par exemple, et Tauler ont compris et défendu la doctrine d'Eckhart. On reproduit aussi minutieusement les notes marginales de Nicolas de Cuse, qu'on lit dans le précieux manuscrit qu'il possédait, et qui permettront d'apprécier d'un seul coup d'œil l'influence d'Eckhart sur le Cusan, et la parenté intellectuelle de ces deux penseurs.

16. *Magistri Eckhardi, opera latina*, auspiciis Instituti Sanctae Sabinae edita. I. *Super oratione dominica*. Ed. R. Klibansky, 1934, 17 pp. — XIII. *Questiones Parisienses*. Ed. A. Dondaine, O.P., 1936, 58 pp. Leipzig, Meiner.

A lui seul, l'ensemble de ces notes critiques vise à fournir les principaux éléments pour l'histoire de la doctrine d'Eckhart, dans ses sources et dans son influence. Et par le fait même est réfutée la fausse accusation, que les nouveaux éditeurs s'en tiendraient au P. Denifle dont ils sont les continuateurs.

Dans les Pays-Bas la doctrine d'Eckhart s'est parfois subrepticement propagée sous le nom de Tauler. Parmi les écrits de ce dernier moins suspect d'hérésie, on trouve parfois des sermons entiers d'Eckhart. Tel dans le superbe manuscrit des nobles Dames du couvent de Gallilée à Gand, qui en contient au moins trois. La prieure, à qui nous devons ces textes, était sans doute loin de sympathiser avec Eckhart, ou, du moins, elle n'a pas su que son original contenait des œuvres du Maître si mal famé. Par l'édition de Denifle, nous savons, que dans le *Buch von den drei Durchbrüchen* Eckhart est cité nommément à plusieurs endroits. Or, dans la copie de notre manuscrit, Eckhart figure sous les pseudonymes : *un docteur*, ou *un grand maître*, et ses sentences ont été fortement tronquées.

L'étude de M. Lieftinck [17] à laquelle nous empruntons ce détail n'est donc pas sans intérêt pour la critique textuelle d'Eckhart. L'auteur avait d'abord pensé à une édition critique du texte néerlandais des sermons de Tauler, mais constatant, au cours du XV^e^ siècle, nombre de traductions différentes déjà anciennes, il a dû se borner à un travail de simple préparation.

Après une introduction générale dans laquelle il décrit les rapports des mystiques rhénans avec ceux des Pays-Bas, au moyen âge, il consacre plus de 200 pages à l'analyse minutieuse d'une dizaine de manuscrits, établissant leurs rapports mutuels et le lieu de leur provenance. Dans la seconde partie du livre (pp. 209-443) il reproduit un certain nombre de textes anonymes, qui dans les manuscrits se trouvent mêlés à ceux de Tauler. Les soixante-dix dernières pages, imprimées en petit texte, apportent des remarques supplémentaires : variantes, discussions, renvois bibliographiques, citations, pour les divers manuscrits étudiés au début.

17. G. J. Lieftinck, *De Middelnederlandsche Tauler-handschriften*. Groningen, Wolters, 1936, XXXIX-442 pp. et 14 fac-similés.

C'est un ouvrage désormais indispensable à l'étude de la mystique dominicaine. Remarquons seulement que Henri d'Audenarde qui donna le codex Br. 3 à un jeune confrère nommé Henri de Bailleul, n'est pas un observant, mais un Capucin, de sorte que ce codex se rattache au mouvement mystique, décrit par le R. P. Hildebrand dans la *Revue d'ascétique et de mystique* (cf. au n° juillet-septembre, 1938, p. 285, l'article : « Les premiers Capucins belges).

III. — Autour du mysticisme médiéval

Les béguinages

L'histoire des béguinages a été renouvelée par les travaux de M. J. Greven († 1934), de M. L. Philippen et du R. P. J. van Mierlo, S. J. L'article de ce dernier sur les « Béguins, Béguines, Béguinages », dans le *Dictionnaire de Spiritualité* (fasc. V, col. 1341-1352), donne le résumé de ses recherches sur le développement de l'institution béguinale et de son organisation intérieure. Parmi les causes sociales et économiques qui ont favorisé le mouvement, l'auteur mentionne l'excédent considérable des femmes, la détresse des veuves, même de la noblesse, dont les maris avaient péri aux Croisades, ou encore la situation précaire de la classe ouvrière urbaine cherchant dans l'association, sous l'égide de la religion, assistance et protection mutuelle contre le capital et le pouvoir. Les tisserands, surtout, se mirent à l'abri des vexations de leurs maîtres. Il ne faudrait pas trop exagérer cependant l'influence des tisserands dans l'évolution orthodoxe du béguinisme. Les tisserands avaient mauvaise réputation, surtout en France. Le Concile de Reims de l'année 1157 s'occupe de ces « *abjectissimi Textores, qui sepe de loco fugiunt ad locum nominaque commutarunt* ». Saint Bernard et son secrétaire Geoffroy emploient le même terme pour les adhérents de l'hérésie cathare. Ailleurs (cf. *Verslagen en Mededeelingen der Kon. Vlaamsche academie*, Gand, 1930, p. 287), le R. P. van Mierlo a remarqué que ce terme avait rapport à la vie apostolique pratiquée par les prédicateurs itinérants. Ils s'appelaient « tisserands » non parce qu'ils étaient du mé-

tier, mais parce qu'ils voulaient suivre l'exemple de saint Paul en travaillant la laine.

Le mot « Béguin » semble également avoir rendu au début un son nettement hérétique, c'est du moins la conclusion à laquelle arrive dans son article le R. P. van Mierlo. Il cite en faveur de cette thèse un passage de la *Chronica regia* de Cologne. A partir de 1209, cette Chronique fait allusion, en effet, à une *Heresis quaedam cujus cultores Begghini denominabantur.* Il suppose que le nom « *Begghinus* » est celui-là même sous lequel les Albigeois ont été primitivement connus dans les Flandres et les Pays rhénans. Parvenu par voie cléricale, c'est-à-dire latine, à Liége, à Cologne, le mot *Albigensis*, ou peut-être *Albeghini*, y aurait été compris par le peuple *Begghinus, beguin, beguinus.* Certaines tendances, comme, par exemple, le culte fervent, mystique, de la continence auraient suffi pour donner lieu au soupçon d'albigéisme. Le R. Père trouve une confirmation de sa manière de voir dans ce que raconte Jacques de Vitry de ses pénitentes, pour lesquelles il avait obtenu, en 1216, du pape Honorius III la permission de vivre en communauté. Les adversaires de la nouvelle institution cherchaient à les perdre dans l'estime du peuple en les rendant suspectes et en les appelant de noms nouveaux. Dans un sermon, prononcé en 1240, le même Jacques de Vitry déclare que les hommes du monde les injuriaient en les appelant « *Beguinae* ». Si l'on n'admettait pas l'étymologie proposée par le R. P. van Mierlo, on aurait la ressource de faire venir les mots *Béguin* et *Béghard* du vieil allemand *beggen, begghen* = prier, ou *beggam* = *prier mendier.* Cette dernière solution mérite peut-être la préférence, s'il est vrai que le mot circulait déjà avant que l'autorité ecclésiastique ne se fût occupée de l'albigéisme proprement dit. Faut-il y voir alors un souvenir du mouvement des « Apostoliques », dont l'albigéisme ne serait qu'une dérivation hétérodoxe ?

Le mysticisme en Suisse

Dans les Pays-Bas et les Pays rhénans, l'origine des béguinages est l'effet direct du mouvement mystique du XII[e] siècle. Ailleurs surgirent des institutions analogues sous d'autres noms. Les ordres mendiants eux-mêmes doi-

vent être considérés dans la perspective de la même évolution, comme en étant peut-être le résultat principal. Dans un livre qui déborde le sujet annoncé par son titre, M. Muschg a étudié le mouvement religieux du Moyen-Age (1200-1500) en Suisse[18]. C'est un premier essai de synthèse de l'histoire du mysticisme dans le territoire des cantons fédérés, et, de ce chef, le livre mérite l'attention. Mais si l'on voulait en rayer tout ce qui regarde le mouvement mystique en Bavière, en Saxe, dans les Pays rhénans, il serait réduit de moitié. De plus, tout au cours de son exposé, l'auteur trouve l'occasion de faire valoir ses préjugés religieux, qui ne laissent pas que d'influencer son jugement sur les personnes et les faits. M. Muschg, en effet, se montre partisan du système de M. Delacroix et de Leuba, et fait appel aux forces de la subsconscience, qui, d'une part, émergent dans la conscience claire, et se continuent, d'autre part, dans un monde plus vaste, qui la déborde et la tient constamment sous son influence. Cette réalité transsubliminale prend forme, chez M. Muschg, dans une métaphysique du devenir, dont M. Heidegger, professeur de l'Université de Fribourg-en-Brisgau, est le protagoniste en Allemagne, suivi en France par M. Gabriel Marcel. L'extase qu'il prétend être le phénomène primordial de toute religion, chrétienne, musulmane, hindoue, ou même de n'importe quelle religion primitive, met l'homme en contact avec l'unité harmonieuse des choses ; par elle l'homme prend conscience de la place qu'il occupe dans le devenir universel. La collaboration fidèle au développement du monde constitue sa tâche austère en même temps que son suprême bonheur. Toutes les croyances qui se sont succédé au cours des siècles sont autant de manifestations symboliques de ce phénomène fondamental, qui est la prise de conscience de l'ordre du devenir. Ces théories modernes, prises sur le vif, sans but prononcé de les défendre, sont peut-être ce que le livre contient de plus original. Remarquons qu'il se distingue par l'absence presque complète de documentation catholique. On trouve bien quelques rapides mentions d'auteurs catholiques

18. W. Muschg, *Die Mystik in der Schweiz*, Frauenfeld (Suisse), Huber, 1935, 455 pp.

parmi les remarques à la fin du livre, mais les résultats de leurs recherches sont complètement négligés dans le texte. Sur les diverses manifestations du sentiment religieux, l'auteur aurait dû consulter du moins le *Manuel d'histoire comparée des religions* de W. Schmidt[19]. Les théories philosophiques lui deviennent funestes quand il aborde à leur lumière les données positives de l'histoire. Voici l'ordre dans lequel il présente les faits : les origines, la floraison gothique, la mystique de l'amour, les ordres mendiants, Maître Eckhart, les couvents de femmes, la mystique et la poésie, Bâle, les missionnaires d'Engelberg, la réforme des monastères, la mystique livresque et le mysticisme laïque. Le livre se clôt par quelques pages de remarques et un registre. Dans tout ce développement du mysticisme suisse qui s'étend depuis saint Colomban et les premiers missionnaires irlandais jusqu'à Nicolas de Flüe, le point culminant se trouve chez Maître Eckhart. L' « angoisse tragique » de la religion, qui, à l'époque des Croisades, incita aux actes de bravoure, qui chez les scolastiques provoqua cette *Ventosa loquacitas* par laquelle « ils essayaient de prendre Dieu dans le filet des raisonnements », se résout chez lui dans la contemplation sereine de la divinité, sans encombrement de pratiques extérieures. De tous les mystiques antérieurs saint Bernard serait celui qui lui ressembla le plus. Conscient « du rien et du tout » de sa religion, celui-ci s'approcha de Dieu par le côté le plus humain et changea en mystère fascinant d'amour le lourd héritage de l'ascèse antique. Nous ne pouvons songer à analyser l'œuvre dans tous ses détails. Qu'il nous suffise de remarquer que saint Thomas d'Aquin n'était pas partisan de l'argument ontologique de saint Anselme. Étrange aussi est l'accusation de quiétisme, lancée par l'auteur contre Ruusbroec, contre l'*Imitation*, contre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. Les idées particulières de l'auteur expliquent en grande partie ce que certaines de ses expressions peuvent avoir de malsonnant pour le lecteur catholique. Le livre de M. Muschg demandera toujours d'être consulté avec beaucoup de précaution.

Dom A. Lansbergen, O. S. B.

19. W. Schmidt, *Ursprung und Werden der Religion*, Münster i. W., 1930.

Catholicisme

Les aspects sociaux du dogme

M. le chanoine Bardy écrivait récemment que si l'on faisait un scandaleux abus de compliments sur « les livres qui s'imposent », il venait d'en lire un qui, par exception, effectivement, « s'impose » — et c'est le magnifique ouvrage du R. P. de Lubac, S. J., sur les aspects sociaux du dogme catholique[1].

Cet ouvrage est le troisième de la collection *Unam Sanctam* que dirige le P. Congar, professeur d'ecclésiologie à l'Université dominicaine du Saulchoir, et dont nos lecteurs suivent, nous le savons, avec un ardent intérêt, les travaux qu'il consacre, dans *La Vie Intellectuelle*, aux questions du protestantisme et de l'orthodoxie.

Cette collection s'inspire d'une double constatation ainsi exprimée par le P. Congar :

> D'une part, lorsqu'on réfléchit aux grands problèmes de la vie et de l'expansion catholiques, de l'incroyance ou de l'indifférence modernes, enfin de la réunion des chrétiens séparés, on est amené à penser qu'une amélioration de l'état présent des choses, pour autant qu'elle dépend de nous, suppose qu'une notion de l'Église large, riche, vivante, pleine de sève biblique et traditionnelle, pénètre la Chrétienté : le clergé d'abord, puis les élites chrétiennes, puis le corps entier. D'autre part, un incontestable renouveau de l'idée de l'Église se manifeste de tous côtés, où d'ailleurs, comme il est normal, la poussée de la vie intérieure et apostolique des âmes précède la théologie[2].

1. Aux éditions du Cerf. 1 vol. in-8°, 372 pages avec illustrations. 45 fr.

2. Rappelons les titres déjà parus : *Chrétiens désunis. Principes d'un « œcuménisme » catholique*, par M.-J. Congar, des Frères Prê-

L'un des préjugés les plus enracinés contre la religion catholique est qu'elle se désintéresse apparemment de l'avenir terrestre et de la solidarité humaine et que son individualisme (par la préoccupation du salut personnel) n'offre plus un idéal capable de rallier les hommes d'aujourd'hui, soucieux avant tout d'une mystique communautaire. A cet injuste grief il importe d'opposer la vérité catholique, telle que M. le chanoine Masure la formulait naguère : « Il y a au fond de l'Évangile la vue obsédante de *l'unité de la communauté humaine.* »

Telle sera l'idée maîtresse du P. de Lubac. Il ne veut pas « dresser pour notre siècle un plan de réformes sociales inspirées de l'esprit chrétien ». Ce serait se méprendre du tout au tout sur la portée de son ouvrage, qui est essentiellement théologique. Mais

> ... demeurant à l'intérieur du dogme, nous nous occuperons avant tout, dit l'auteur, de la société des croyants — celle de la terre et celle du monde à venir, celle qui se voit et surtout celle qui ne se voit pas. Car c'est là, c'est dans l'intelligence intime de cette mystérieuse *Catholica* que réside, à ce qu'il nous semble, le principe d'explication des retentissements « sociaux » du christianisme dans l'ordre temporel, en même temps que le préservatif contre une « tentation sociale » par l'effet de laquelle, si elle venait à y succomber, la foi elle-même se corromprait.

On voit tout ensemble la passionnante actualité de cet ouvrage et sa valeur théologique immuable. Rarement une œuvre aura, croyons-nous, rendu de tels services à nos contemporains, car les plus strictes exigences de l'apostolat social y trouvent leur fondement dogmatique et mystique, elles sont par là même replacées dans leurs perspectives véritables qui sont d'ordre essentiellement religieux. « Tel est avant tout le rôle social de l'Église, conclut l'auteur, elle nous rend à cette communion que tout son dogme nous expose et que toute son action nous prépare. »

Il faut souhaiter que les théologiens méditent ce livre, qui leur donnera la hantise des problèmes essentiels de notre temps. Pareillement les hommes d'action et les prê-

cheurs. 1 vol. de xx-404 pp., in-8°. 40 fr. — *L'unité de l'Église ou le principe du catholicisme*, par J.-A. Möhler. 1 vol. de 350 p. 40 fr.

tres consacrés aux œuvres sociales devront lire ces pages, où ils retrouveront le secret de l'unité de leur vie dans la contemplation des plus hauts mystères du christianisme [3].

3. Faute d'une plus longue recension — mais un article d'ensemble reviendra sur cette collection si importante — citons les titres de chapitres : ils suffisent à suggérer l'intérêt extrême de l'ouvrage. 1re partie : le dogme, l'Église, les sacrements, Vie éternelle. — 2e partie : le christianisme et l'histoire, l'interprétation de l'Écriture, le salut par l'Église, prédestination de l'Église, Catholicisme. — 3e partie : la situation présente, personne et société, Transcendance.

A TRAVERS LES REVUES

Foi et théologie

Dans un article des *Ephemerides theologicae* de Louvain (août 1938), le P. Bonnefoy étudie les rapports de la théologie et de la foi selon saint Thomas d'Aquin. Il y a là quelques pages excellentes qui témoignent chez leur auteur d'une fréquentation assidue des textes et d'une grande intelligence de la question. On ne peut les résumer. Signalons plus spécialement le paragraphe sur « l'intelligence de la foi », il met en lumière la valeur contemplative de la théologie :

Le savant qui cultive une science subalternée ne s'intéresse comme tel aux principes empruntés à la science subalterne qu'en tant qu'ils fondent ses propres déductions. Si le théologien thomiste n'était qu'un savant, son rôle serait des plus réduits, puisqu'il cultiverait une science improprement dite et improprement subalterne. En outre, il se mettrait dans une situation paradoxale pour un croyant; il s'intéresserait aux vérités secondaires de la foi et négligerait les principales, celles qui sont contenues dans le Symbole.

Conformément aux exigences de sa foi, le théologien devra donc s'appliquer aussi à l'étude des principes de la doctrine, dans le but de les comprendre aussi parfaitement qu'ils peuvent l'être. Mais cet effort d'analyse se résoudra en définitive en un travail rationnel de déduction, préparation indispensable au simple regard vers lequel il tend : « Cum perfectio hominis consistat in conjunctione ad Deum, oportet quod homo ex omnibus quae in ipso sunt, quantum potest, ad divina innitatur et addicatur, ut intellectus contemplationi et ratio inquisitioni divinorum vacet. »

On parlera alors « d'intelligence de la foi » parce qu'il s'agit de la connaissance des principes. Il ne faudra pas la confondre avec le travail qui permettra de l'acquérir :

L'acquisition de cette intelligence de la foi est le fruit de longs exercices, mais ces exercices ne la constituent pas : elle est simple

vue intellectuelle des principes révélés, embrassant dans leur simplicité la multitude des vérités qu'ils contiennent. Elle n'est pas une recette toute préparée qu'un maître pourrait communiquer en quelques mots, mais le fruit de laborieux exercices : démonstration des préambules de la foi, explication des articles par voie d'autorité, mais surtout analyse indéfiniment prolongée de leur virtualité.

Tout ceci n'est que préambules, c'est la gangue, voici maintenant la pierre précieuse :

La contemplation des principales vérités révélées à laquelle tend le théologien demeure sous le contrôle et dans le domaine de la vertu de foi parce que les articles de la foi ne peuvent être pleinement compris par la raison humaine. La connaissance que nous en avons demeure donc déficiente, non par manque de certitude, mais par défaut de pénétration. Néanmoins, conduite par la foi, la raison arrive à mieux comprendre les vérités révélées et en acquiert une certaine intelligence. D'où la parole qu'on lit dans une version d'Isaïe : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. »

Si nous comparons entre elles les deux fonctions de la doctrine sacrée : science et intelligence, il est manifeste que cette dernière l'emporte sur la première de toute la supériorité qu'a la connaissance des principes sur celle des conclusions. Si faible que soit notre intelligence d'un article du Symbole, elle est préférable à toute autre connaissance, même très certaine.

. . . . . .

Le simple regard qui considère dans une vérité supérieure les vérités qu'elle contient est encore préférable au discours de la raison parce qu'il ressemble davantage à la connaissance divine : « Est enim proprium circa multa diffundi et ex eis unam simplicem cognitionem colligere... Intellectus autem e converso per prius unam et simplicem veritatem considerat, et in illa totius multitudinis cognitionem capit, sicut Deus intelligendo suam essentiam omnia cognoscit. »

Bref, des deux fonctions de la doctrine sacrée, l'une, l'intelligence des principes, est la fin; l'autre, la science des conclusions, est l'un des moyens à mettre en œuvre pour arriver à cette simple vue des principes que sont les articles du Symbole : « In his quae sunt fidei, intellectus non est principium sed finis...; fides est in nobis ut perveniamus ad intelligendum quae credimus. » Le meilleur de ses facultés intellectuelles, le théologien thomiste l'emploiera donc à analyser, à déduire pour mieux pénétrer le sens et la portée des vérités premières de la religion enfermée dans le *Credo* et parvenir ainsi au simple regard, à la vue très simple de ces vérités, prégnantes de toutes les autres vérités révélées.

● *Tradition et théologie.* — Note de H.-D. Simonin dans *Angelicum*, juillet 1938. Met en garde contre l'erreur « qui voudrait expliquer l'argumentation théologique par un appel à l'expérience religieuse et à l'intuition du seul théologien ». Le théologien, « grâce à une information historique plus précise et à un sens plus aigu des exigences du surnaturel », peut tenter de « pénétrer plus avant que d'autres dans la connaissance des choses divines, cependant les conditions même qui président à son entreprise, à ses démarches d'ordre historique comme à ses jugements spéculatifs, lui rappellent sans cesse la nécessité d'une soumission absolue à son objet ». La dépendance de la théologie en face du donné révélé ne se peut bien maintenir qu'à la faveur d'une dépendance analogue « en face du Magistère, organe authentique de la transmission de cette révélation ».

● *Le Père Lagrange.* — Article du P. L.-H. Vincent dans la *Revue Biblique* de juillet. Témoignage d'un disciple, d'un collaborateur, d'un ami de toutes les heures. On lira surtout la partie centrale : *Dans l'arène*. Le P. Lagrange, ancré dans un sens catholique à la fois très humble, très défiant de lui-même et très éclairé, releva le gant jeté par l'exégèse rationaliste de la Bible en acceptant, dès l'ouverture de l'École, un combat transporté sur le propre terrain scientifique dont le rationalisme estimait avoir fait son fief, et avec ses propres armes. Prétendre, en effet, lui barrer la route avec les seules armes de l'exégèse dite traditionnelle équivalait, suivant la boutade pittoresque de Chevreul, à « entreprendre le combat de l'arbalète contre le canon rayé ».

Le Gérant : E. Aubin. — Imp. E. Aubin et Fils. — Ligugé (Vienne).